هي سورة الشافية لمن انفث بغيم التصديق الى استماعها هي سورة الصلوة المقسومة بين الرب
والعبد هي سورة الحمد الجالب لمزيد الرفد والزيد هي سورة سبع المثاني المعظم لديه من فوق السبع
الطباق المعجزة المستمرة مدى الدهور والاعصار بالاطباق مرة نزلت بمكة عند فرض
الصلوة على الانام واخرى بالمدينة عند تحويل القبلة الى الحرم قال الفقير الى الله واهب
الاماني فضل الله بن روزبهان الاصفهاني غفر الله ذنوبه لما وقع التكرار في تنزيلها احرى
ان يقع التكرار في تفسيرها وتاويلها ولما وفقني الله تعالى بمزيد لطفه وعميم فضله لان اتممت
تفسير كتاب الله المجيد المسمى بتقريب المعاني في تفسير المثاني وقد فسرت ام القرآن في صدر
الكتاب حيث كان موقعها من الفرقان لدى الخطاب حاولت في آخر الكتاب ان اكرر تفسيرها
ليتكرر تفتيح ممسك المعاني ويناسب المعرفة معنا كونها سورة المثاني فوفقني الله بفضله
تفسير الفاتحة ثانية في آخر الكتاب وجعلت التفسير لها مسكية الخاتمة نيلا للاجر والثواب
وبسطت فيها حقائقها التي لا يرجى انقضائها تتميما واعلاما ولو كان ما في الارض من شجرة
اقلاما ثم ختمتها بسبع فواتح فتحت في كل فاتحة بابا عظيما من ابواب علوم القرآن وذكرت
فيها اسرار المقطعات الواقعة في اوائل السور وغرائب المعارف المستنبطة من هذه
السورة العظيم الشان فلما يسر الله تعالى اتمامها وجرى بيمني ختمها وتمامها وكان الانتفاع
بهذه الغرائب مخصوصا بارباب اللغة الفارسية لوقوع التفسير باللسان الفارسي ذكر
لي بعض الاجلة من الخلان وعصبة من عزة احبائي ان تخصيص العجم بالانتفاع من
هذه الفوائد ترك الانصاف وايثار حرمان العرب من فوائدها مع شرف لسانهم
ضرب من الاعتساف على ان الفاتحة الكريمة نازلة بلغتهم مبنية بلسانهم وكلام
الله تعالى فيما قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه معرف لنا هذا فالهم

تحملني همتي على تتميم الفائدة وتتميم العائدة الى ان اترجم تلك المقاصد المزبورة في تفسير الفاتحة
بلسان عربي مبين وابين حق نقيها كما في زبر الاولين والله تعالى هو الموفق والمعين
وهو لمن جد حقيق انه لا يضيع اجر المحسنين فها انا اتوجه مستعينا بالله العظيم متيمنا
باسمه الكريم **سورة فاتحة الكتاب** السورة من
الاسار وهو البقية السورة وخففت الهمزة وعند بعضهم انها من سور البناء اي
درجة الرفيعة نقلت الى قطعة من القران مفتتحة بالبسملة مختتمة بما تقرر به قطع
تلك القطعة ومناسبة النقل اما في الاول انها قطعة باقية من الكلام كالسؤر
الباقي من الطعام واما في الثاني انها درجة رفيعة من درجات القران وهذه
السورة لها عشرة اسماء الاول فاتحة الكتاب والتركيب الاضافي علم سميت به
لكون الكتاب مفتوحا بها فكانها الفاتح ان جعل الفاتحة اسم الفاعل والتاء اما
للنقل من الصفة الى الاسم او لتانيث الموصوف وهو السورة ويجوز ان يكون الصفة
من الفتاحة وهو الحكم والقضاء سميت بها لكونها لاحتوائها على مقاصد القران
كانها حاكمة على مقاصد القران قاضية على مطالبها او ان جعل الفاتحة مصدرا
كالعافية والكافية فوجه التسمية ان الشروع فيها كانه فتح الكتاب الثاني ام
القران لاشتمالها على جميع مقاصد القران كما سنذكر بعد ان شاء الله تعالى وام الشيء
التي تجمع كل ذلك الشيء كما يقال فلان ام الخير اذا جمع كل خير كما ذكره صاحب النهاية
فعلى هذا ما قيل سميت الفاتحة ام القران لاشتمالها على المعاني التي في القران من الثناء
على الله بما هو اهله ومن التعبد بالامر والنهي ومن الوعد والوعيد ففيه ان
المذكور ليس كل مقاصد القران لخروج القصص والامثال وكثير من المقاصد عنه

فلا يناسب

فلا يناسب معنى الام الثالث الكنز لاشتمالها على لباب القران فكانها مشتملة على ما هو حسن
معاش المكلفين في الاخرة كالكنز الذي هو سبب معاش الناس في الدنيا الرابع الوافية لاشتمالها
على مقاصد القران فهو واف للمكلفين للاهتداء الى الصراط المستقيم وقيل لانها لا يجوز تنصيفها
في الصلوة ويجب اتمامها فيها وكل ما هو تام فهو واف الخامس الشفاء لما ورد في الحديث
ان فاتحة الكتاب شفاء لكل داء السادس الشافية لحصول الشفاء بها او يرقى بها السليم
كما ثبت في الحديث السابع سورة الصلوة لما سماها الله تعالى الصلوة في الحديث القدسي
وهو قسمت الصلوة بيني وبين عبدي والمراد بها الفاتحة ولانها تكون فاضلة او
مجزية بقراءتها فيها الثامن سورة الحمد لتصدرها به فهو من تسمية الشيء باسم بعض
التاسع سورة المثاني لما ورد في الحديث ان الفاتحة هي السبع المثاني والقران الذي
العظيم
اوتيته ولانها تقرا في كل ركعة فكانت تثنى وهي سبع آيات باتفاق الاكثرين
الا ان منهم من عد انعمت عليهم دون التسمية ومنهم من عكس والحسن الجعفي راى
الجمع فعدها ثماني آيات واكثر العلماء على انها مكية ومنهم من قال انها اول سورة نزلت
عند فرض الصلوة وعند بعض العلماء انها نزلت بمكة مرة وبالمدينة اخرى عند
تحويل القبلة الى الحرم وليس المراد من نزولها مرتين ان جبرئيل عليه السلام قرءها مرتين
على رسول الله صلى الله عليه وسلم لان تكرار قراءته عليه واقع في مدارسته اياه للقران
في كل رمضان ولا يسمى تكرارا للتنزيل بل الظاهر ان المراد ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اخذها من جبرئيل مرتين على وجه كان يلقى منه الوحي في كل ما يوحى اليه من
معالجة برحاء الوحي وظهور العرق وكان مامورا من الله تعالى بالقائه عليه وحيا
وتنزيلا والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم ذهب قراء المدينة والبصرة

والشام لان التسمية ليست باية تامة من الفاتحة ولا من غيرها من السور وانما
كتبت للفصل والتبرك بالابتداء بها كما بدئ بها في كل امر ذي بال وهذا مذهب
ابي حنيفة رحمه الله ومن تابعه ولهذا لم يجهر بها عندهم في الصلوة وقراء مكة والكوفة
وفقهاؤهما على انها اية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه الشافعي رحمه الله واصحابه
ولذلك يجهرون بها وقالوا قد اثبتها السلف في المصحف مع توصيتهم بتجريد القرآن
ولذلك لم يثبتوا آمين فلولا كان من القرآن لما اثبتوها كذا في الكشاف وفي
هذا الاستدلال بحث لكونه غير مثبت للمدعى لان المدعى اثبات كونها جزءا من كل
سورة من القرآن وهذا غير مثبت له بل هو مثبت لكونها جزءا من القرآن وهو
مسلم وانما قلنا انه غير مثبت لكونها جزءا من كل سورة لجواز ان يكون اثباتهم
لها لكونها جزءا من القرآن كررت في صدر كل سورة للتيمن لا لانها جزء من كل
سورة ولو كان تقرير الدليل هكذا انا وجدنا السلف يثبتونها في صدر كل سورة
وهذا يدل ظاهرا على انها جزء من كل سورة حيث كانوا يثبتونها فيه مثل
قوله تعالى فباى آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين ومواظبة السلف
على هذا مع مبالغتهم في تجريد القرآن عما سواه حتى كانوا لا يثبتون آمين ولهذا تجدهم
جردوا صدر سورة براءة عنها لعدم الورود فيها فالمحافظة على هذه الصورة في كل
سورة تدل على انها جزء من كل سورة انزلها الله تعالى فيها للتيمن كما انزل فباى آلاء
ربكما تكذبان مكررة لغرض تاكيد اثبات النعمة على الانس والجان لكان هذا دليلا
مثبتا للمدعى والله اعلم وعن ابن عباس رضي الله عنه من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة
آية من كتاب الله وهذا دليل صريح على ان التسمية في صدر كل سورة آية من كتاب الله

واما العدد

واما العدد المذكور مع ان احدى السور وهي البراءة غير مصدرة بالتسمية فانما
ليستوفى من تسمية سورة النمل وهي فيها وان لم يكن آية تامة فسميتها آية تغليبا لحكم
الآيات اولان الآية اشتملت عليها في النمل اذ كانت خالية عن التسمية يكون آية متروكة
لا انها لم تكن آية لفقدان الكل عند فقدان بعض اجزائه واما دليل فقهاء البصرة
وابو حنيفة رحمه الله على ان التسمية ليست آية من كل سورة فهو ان كل القرآن متواتر
وكون تسمية كل سورة جزءا منها مختلف فيه فلا يصح ان تكون جزءا منها للزوم ان لا يكون كل
القرآن متواترا هذا خلف والجواب ان اصل التسمية متواتر لوقوعها في سورة النمل
على وجه الجزئية من القرآن بالاتفاق وعدم التواتر في كونها جزءا من كل سورة وهذا
لا يوجب كون بعض القرآن غير متواتر فان قيل مذهب هذه الطائفة ان تسمية كل
سورة جزء من تلك السورة في موقعها ممتازة عن تسمية سورة اخرى بالشخص فكل
تسمية آية اخرى غير تسمية سورة اخرى فالاختلاف في كون تلك التسمية جزءا من تلك
السورة هو الاختلاف في كون هذه الآية من القرآن وهذا يوجب ان لا تكون تلك الآية
متواترة فيلزم كون بعض آيات القرآن غير متواترة وهذا خلف للاجماع على ان كل آيات
القرآن متواتر قلنا الذي يدعي التواتر فيه هو ان ما بين الدفتين كلام الله فالتسميات
الواقعة ما بين الدفتين كلام الله بالاتفاق لوقوعها في سورة النمل والاختلاف في التكرار
وان هذه الآية هل كتبت مكررة او كل بسملة آية فعلى هذا لا يكون الاختلاف في كون
كل تسمية جزءا من السورة المصدرة بها عين الاختلاف في كون هذه الآية من القرآن
لا يقال فعلى هذا يلزم ان بعض القرآن اذا كتب مكررا يكون كلام الله لانه صادق عليه انه
غير خارج مما بين الدفتين والاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله لانا نقول

لا شك ان ما فيه التكرار يكون كلام الله لكن محل التكرار ليس من الله تعالى واما في
التسمية فمحل التكرار من الله تعالى حيث اوحيت التسمية في صدر كل سورة على رسوله
صلى الله عليه وسلم فاجماع الامة على ما بين الدفتين على وجه الواقع كلام الله من
اقوى الدلائل على ان التسمية جزء من كل سورة صدرت بها والله اعلم الدليل الثاني
لهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ السورة من القران جهرا ولم يكن يجهر
بالتسمية فلو كانت التسمية جزءا من السورة لكان ينبغي ان يجهر بها لئلا يلزم الجمع بين
الجهر والمخافتة في سورة واحدة وهذا الحظر عند هذه الجماعة والجواب اولا عدم كون
الجمع بين الجهر والمخافتة محظورا اذا جهر فيما يجب قراءته في الصلوة وثانيا عدم ثبوت
المخافتة في التسمية في القراءة الجهرية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر في صحيح مسلم ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابوبكر وعمر وعثمان كانوا يفتتحون القراءة في الصلوة بالحمد
لله رب العالمين فليس بنص في المخافتة التسمية لانه يحتمل ان يكون المراد افتتاح القراءة
بالسورة التي فيها الحمد لله رب العالمين كما يقال قرأت قل هو الله احد والمراد السورة
وهذا باعتبار تسمية الكل باسم الجزء مع انه ورد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم كان يفتتح
القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم وهذا مما يؤيد كون المراد من الافتتاح بالحمد لله رب العالمين
الافتتاح بالسورة التي هو فيها وانه اسم سورة جمعا بين الاحاديث والحق ان التسمية جزء
كل سورة مصدرة بها كما وقع بين الدفتين باجماع الامة على ان ما بين الدفتين على السورة
الواقعة كلام الله واما وقوعها مكررة فمثل وقوع قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان
وقعت مكررة لغرض تأكيد اثبات النعمة على الثقلين واعادة التسمية لكثرة التكرار وعلى
هذا لو ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخافت بها في القراءة الجهرية فليس دليلا

على انها

على انها ليست جزءا من السورة لامكان كون المخافتة للفصل بين المذكور للتيمن وغيره
والمقصود بالقراءة هو تتمة السورة والله اعلم واما متعلق باء البسملة فانه محذوف
تقديره باسم الله اقرأ واتلو لان المذكور تلوه مفرق كما في اذا حل وارتحل وال باسم الله
والبركات فمعناه بسم الله احل وارتحل وكل فاعل يبدأ فعله باسم الله كان مضمرا لما جعل
البسملة مبدأ له والمحذوف يقدر متأخرا لان المتعلق به الذي هو التسمية اهم قصدا
للاختصاص لكون الكفار كانوا يبدؤن باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات والعزى
فوجب للموحد قصد اختصاص اسم الله تعالى بالابتداء ويحصل هذا بالتقديم كما فعل في اياك نعبد
واما في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق فانه قدم الفعل لكون التقديم اوقع حيث كانت اول
سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهم وعند بعضهم ان متعلق باء البسملة فعل الابتداء في
جميع المواقع لان الابتداء هو الفعل المحقق واما باء البسملة فيجوز ان يكون باء الاستعانة
والمعنى ابتدأت مستعينا باسمه كما تقول كتبت بالقلم والمراد ان المؤمن لما اعتقد ان فعله
لا يجيء معتدا به في الشرع واقعا على وجه السنة حتى يصدره باسم الله لقول رسول الله صلى الله
عليه وسلم كل ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وان لم يصدره به يكون فعلا كلا فعل
صدر فعله المشروع فيه باسم الله تعالى فكانه استعان باسمه وامداده ليجعل فعله معتدا
به وهذا معنى الاستعانة ويجوز ان يكون باء الصلة والمعنى متبركا باسم الله اقرأ واما
التبرك باسم الله في غير قوله تعالى فوجهه ظاهر واما التبرك باسمه في قوله فالوجه
انه يقول بالسنة العباد كما يقول الرجل الشعر على لسان غيره وكذلك الحمد لله رب العالمين
الى آخره وكثير من القران على هذا المنهاج ومعناه تعليم عباده كيف يتبركون باسمه
ويحمدونه ويمجدونه ويعظمونه واما وجه كون باء البسملة مكسورا مع ان حق

حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد ان يبنى على الفتحة التي هي قرينة السكون في الخفة نحو
كاف التشبيه ولام الابتداء وواو العطف وفائه وغير ذلك فلكون الاصل في الحروف البناء
والاصل في البناء السكون والساكن اذا حرك حرك بالكسر والباء حرف جر لازمة للحرفية والجر
فمقتضى لزوم الحرفية والجر ان يعوضها عمل البناء وهو تحريك الساكن بالكسر واما الاسم فهو
احد الاسماء العشرة التي بنوا اوائلها على السكون وعند ارادة النطق الابتداء بها يزاد همزة
استبشاعا للابتداء بالساكن ويسقط عند الدرج ومنهم من يحرك الساكن سِم وسُم وهو
من الاسماء المحذوفة الاعجاز كيد ودم واصله سمو بدليل تصريفه كاسماء وسمي وسميت
واشتقاقه من السمو بمعنى الرفعة لان الاسم يرفع المسمى ويبقي ذكره وقيل من الوسم وهو
الاعلام بعلامة لان الاسم علامة المسمى واما حذف الالف في الخط في التسمية مع
الاتيان به في قوله باسم ربك فلاتباعهم في حذفها حكم الدرج دون الابتداء الذي عليه
وضع الخط لكثرة الاستعمال وطولوا الباء تعويضا من طرح الالف وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه
لكاتبه طول الباء واظهر السينات ودور الميم واما الله فلما كان العقول متحيرة في ذاته
وصفاته كذا تحيرت الالباب في اللفظ الدال عليه هل هو اسم او صفة مشتق او غير مشتق
علم او غير علم فذهب طائفة من المحققين الى انه علم لذات معين وهو معبود بحق
والاله اسم لمفهوم كلي تفرد به ذاته تعالى شانه فبهذا الاعتبار يصح ان يكون لا اله الا
الله كلمة التوحيد وذهب طائفة اخرى الى انه اسم تفرد به الباري تعالى جار في صفته
مجرى الاعلام واما كونه من الاسماء الغالبة او الاسماء المختصة فالظاهر انه من الاسماء
الغالبة كالاله لكن غلبته الى حد العلمية وليست غلبة الاله الى ذلك الحد وقد صرح
صاحب الكشاف في سورة ابراهيم بان الله جار مجرى اسماء الاعلام بناء على غلبته واختصاصه

وذهب طائفة اخرى الى انه اسم علم [illegible] معبود بحق وهذا القول [illegible]

بالمعبود

بالمعبود بالحق كالنجم على الثريا وقيل انه من الاعلام الغالبة نظرا الى ان الاله لا يطلق الا على
الواحد الواجب وجوده تعالى شانه وليس هو مستعملا في المعنى الكلي اصلا فهو من الاعلام
الغالبة نظرا الى الاستعمال لانه الاله بحذف الهمزة فمقتضى القياس صحة اطلاقه على المعبود
بالحق مطلقا واما اشتقاقه فقيل هو مشتق من اله بمعنى تحير لتحير العقول فيه وقيل من
لاه يليه بمعنى تستر واحتجب لتستر ذاته عن العقول والافهام وقيل من اله بالفتح
بمعنى عبد ولما كان من الظاهر عند المحققين بالنقل والتتبع ان وضع الاله للمعبود
بالحق مقدم على وضع اله بمعنى عبد حكموا على ان اله واستاله وتاله وامثاله مشتقات
من الاله كاستنوق واستحجر من الناقة والحجر وقال في الكشاف الله اصله الاله حذفت الهمزة
وعوض منها حرف التعريف ولذلك قيل في النداء يا الله بالقطع كما يقال يا اله والاله من
اسماء الاجناس كالرجل اسم يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بحق كما ان
النجم اسم لكل كوكب ثم غلبت على الثريا واما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بحق
لم يطلق على غيره ومن هذا الاسم اشتق تاله واله واستاله كما قيل استنوق واستحجر من الحجر
والناقة واما انه اسم او صفة فاختيار صاحب الكشاف انه اسم لانه يوصف ولا يوصف به
لا تقول شيء اله كما لا تقول شيء رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كريم وايضا
لا بد لها من موصوف تجري عليه الصفات فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على
اسم موصوف بها وهذا محال وهذا الذي اختاره صاحب الكشاف هو مختارنا والله اعلم
واما تفخيم لام الله فقد ذكر الزجاج ان تفخيمها سنة وعلى ذلك العرب كلهم واطباقهم
على ذلك دليل على انهم ورثوه كابرا عن كابر واما الرحمن فهو فعلان من رحم كغضبان
من غضب والرحيم فعيل منه كمريض من مرض وفي الرحمن مبالغة ليست في الرحيم

ولا شك ان هذه الزيادة باعتبار المتعلق فانهما صفتا ذات واحدة تعالى وقال بعضهم هو باعتبار
العموم والخصوص فالرحمن هو صاحب الرحمة العامة على المؤمن والكافر باعطاء الرزق
وتسوية الخلق وما يتوقف عليه بقاء الحيوة في الدنيا والرحيم هو صاحب الرحمة الخاصة على المؤمن
باعتبار الايمان وما يتوقف عليه المصالح الاخروية وقال بعضهم هو باعتبار كبر النعمة وصغرها
فالرحمن هو المنعم لكبار النعم وجلائل العوارف والرحيم هو المنعم لصغارها باعطاء دقائق الآلاء
واصل الرحمة هو الرقة الحاصلة للانسان عند مشاهدة تألم ابناء الجنس واطلاقه على واجب
الوجود باعتبار الغاية التي هي الفعل لا باعتبار المبدأ الذي هو الانفعال كسائر الصفات المتشابهة
والرحمة على هذا اما ارادة الخير فيكون من الصفات الذاتية واما ترك العقوبة لمن يستحقها
فيكون من الصفات السلبية واما اعطاء الخير لمستحقه فيكون من الصفات الفعلية والرحمن
من الصفات الغالبة كالدبران والعيوق لم يستعمل في غير الله تعالى كما ان الله من الاسماء الغالبة
واما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة فمن تعنتهم في كفرهم ورحمن غير منصرف لانعدام فعلانة
في مؤنثه لانتفاء المؤنث له وهذا مذهب المحققين لا اشتراط وجود فعلى كما ذهب اليه بعضهم
وتقديم ابلغ الوصفين وهو الرحمن على الرحيم وهو ادناهما مع ان داب العرب الترقي من الادنى
الى الاعلى كقولهم عالم نحرير لتناول الرحمن جلائل النعم العظام واصولها فذكره اولا على سبيل
الاصالة واردفه بالرحيم كالتتمة له والرديف اياه ليتناول ما دق ولطف وذكر في التسمية
هذين الاسمين العظيمين لتذكر النعم الالهية للتيمن بها عند الابتداء فكانه تيمن
بالذات المتصف باعطاء النعم الجلائل والدقائق اداء لشكر النعمة ولهذا المعنى اردف
التسمية بالتحميد فقال **الحمد لله رب العالمين** الحمد في اللغة هو الثناء بالجميل على
وجه التعظيم والتفضيل وقد يقيد الجميل بالاختياري لاخراج المدح وقد يجعل الكون الجميل
صفة

صفة للفعل وهو لا يكون الا اختياريا وهذا على تقدير كون الموصوف فعلا والا
فالجميل في مفهومه اعم من الفعل وغيره واهمال القيد بناء على ترادف الحمد والمدح وكلام
قدماء المحققين مشعر بترادف الحمد والمدح لانهم يجعلون نقيض الحمد الذم وهو نقيض
المدح وايضا يفرقون بين الحمد والشكر ولا يفرقون بينهما بل ربما يصرحون بالمرادفة وقد ذهب
صاحب الكشاف الى المرادفة حيث قال الحمد هو المدح بالجميل وقد قيل ان ثبت في ان
هذا التعريف من صاحب الكشاف فليس فيه تصريح بالمرادفة كما فهم منه شراح الكشاف
بل تقييد المدح بالجميل مشعر بان الحمد هو المدح الخاص فيمكن ان يراد من الجميل الفعل
الاختياري فيخرج من المرادفة وما ذكر في الكشاف ان الحمد والمدح اخوان فليس منه
ايضا تصريح بالمرادفة لجواز حمله على تقارب المعنى واما لام الحمد فهو للجنس ومعناه
الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو والمراد انه لتعيين الماهية والاسم
العاري منه وهو النكرة لا يدل الا على مفهوم الاسم بلا دلالة على تميزه وحضوره وتعين
الماهية من بين الماهيات وان لم ينفك تعقله عنه لكن فرق بين حصول الشيء وملاحظته
وحضور الشيء واختيار حضوره وقد اجمع اهل اللغة على ان اللام للتعريف ومعنى
التعريف التعيين والاشارة واما الاحاطة والشمول الذي هو معنى الاستغراق فلا
مدخل له في مفهوم اللام وان كان يحمل في المقام الخطابي على الاستغراق بمعونة القرائن
وذلك الذي قال صاحب الكشاف ان الاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم
قال فضل الله غفر الله له وعندي ان التحقيق ما قاله صاحب الكشاف وتحقيقه
ان اللام بالاتفاق موضوع للتعيين والتعريف وذلك التعيين يحصل اما بالاشارة
الى الماهية وهو لام تعريف الجنس واما بالاشارة الى ما يطلق عليه الماهية وهو

الفرد ولهذا صرح المحققون بان اللام في الحقيقة اما للجنس او للعهد في القسمة الاولى ثم ان
وجد قرينة البعض الغير المعين فهو محمول عليه وهو العهد الذهني وان وجد قرينة البعض
المعين فهو العهد الخارجي وان لم يوجد قرينة احدهما يحمل في المقام الخطابي على العموم
والاستغراق احترازا عن ترجيح المساويين ويحمل في المقام الاستدلالي على الاقل الذي
هو المتيقن ومن هذا التحقيق ظهر على كل ذكي صاحب الحدس ان القول بان لام التعريف
حقيقة في الاستغراق بعيد عن التحقيق وقد بسطنا القول في هذا المبحث في كتاب المحاكمات
العشر فليطلب منه والله اعلم ثم التحقيق ان الحمد والشكر بينهما عموم وخصوص من وجه فالحمد
اعم من الشكر بحسب المتعلق لتعلقه بالنعمة وغيرها كما تقول حمدت زيدا على نعمته وحمدته على
حسبه وشجاعته وهو اخص من الشكر بحسب المورد لان الحمد باللسان وحده والشكر باللسان
والجنان والاركان والشكر اعم من الحمد بحسب المورد واخص منه بحسب المتعلق لان الشكر لا يكون
الا على النعمة فيكون احدى شعب الشكر الحمد الذي هو الثناء باللسان ومنه قوله عليه السلام
الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده وانما جعله راس الشكر لان ذكر النعمة باللسان والثناء
على معطيها اشيع لها وادل على مكانها من الاعتقاد واتعاب الجوارح لخفاء عمل القلب
وما في عمل الجوارح من الاحتمال بخلاف عمل اللسان وهو النطق المفصح عن كل خفي وجلي
ونقيض الحمد الذم ونقيض الشكر الكفران واما بيان تركيب الحمد لله فارتفاع الحمد بالابتداء
وخبره الظرف الذي هو لله واصله النصب الذي هو قراءة بعضهم باضمار فعله على انه
من المصادر التي ينصبها العرب بافعال مضمرة في معنى الاخبار كقولهم شكرا وعجبا
وما اشبههما ومنها سبحانك ومعاذ الله ودأب العرب حذف هذه الافعال واقامة
المصادر مقامها ولا يستعملون الافعال معها اصلا والعدل بها عن النصب الى الرفع

المتيقن ل

على الا

على الابتداء للدلالة على ثبات المعنى واستقراره لان الرفع دال على معنى الثبات دون
التجدد والحدوث والمعنى نحمد الله حمدا وقرأ الحسن البصري الحمدِ لله بكسر الدال
لاتباعها اللام وقرأ ابراهيم بن ابي عبلة الحمدُ لُله بضم الدال واللام للاتباع والاتباع
وان لم يكن الا في كلمة واحدة انما جوز ههنا لتنزيل الكلمتين منزلة كلمة واحدة لكثرة
استعمالها مقترنتين قال صاحب الكشاف اشف القرائتين قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة
البنائية تابعة للاعرابية التي هي اقوى بخلاف قراءة الحسن قال فضل الله وعندي ان قراءة
الحسن اشف لانها اخف وكل اخف اشف من الاثقل وكون الحركة الاعرابية اقوى ليس سببا
للافضلية فيما لا يكون فيه للمعنى مدخل لان وجه افضلية الحركة الاعرابية هو دلالتها على
المعنى ولا مدخل فيه للفرق للمعنى بل مدار الافضلية في الامر المتعلق باللسان هو الخفة وذلك
في الكسرتين لا في الضمتين هذا فيما ذكر فيه ان الاتباع انما جوز لكثرة الاستعمال فالاشف في مثل
هذا هو الاخف والله اعلم واما معنى الرب فهو المالك لما وقع في كلام العرب ربّ يربّ بمعنى ملكني
يقال ربه يربه فهو رب صفة مشبهة ويجوز ان يكون وصفا بالمصدر للمبالغة قال في الكشاف
ولم يطلقوا الرب الا في الله وحده وهو في غيره على التقييد بالاضافة كقولهم رب الدار ورب
الناقة وقوله تعالى ارجع الى ربك انه ربي احسن مثواي قال فضل الله رحمه الله لا شك ان
الارباب بالاطلاق يطلق على غير الله كما في قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من
دون الله وجواز اطلاق الجمع مطلقا يفيد جواز اطلاق المفرد ولم يقل احد بجواز اطلاق
الجمع مطلقا ووجوب تقييد المفرد منه بل الظاهر جواز اطلاق مفرد الجمع المطلق واما العالمين فهو جميع سائر العالم
والعالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض
وذكر الجمع ليشمل كل جنس مما سمي به واما جمعه بالواو والنون وانما يجمع بها صفات

الاشف (الافضل)

العقلاء او ما في حكمها من الاعلام كالزيد ونحوه فلمعنى الوصفية فيه وتحقق دلالته على معنى العلم كذا في
الكشاف وقال فضل الله غفر له وجود معنى الوصفية في الشيء لا يكفي في جواز جمعه بجمع العقلاء
بل يجب ان يكون العلم حاصلا للشيء المجموع بذلك الجمع لجواز ان يكون معنى العلم فيه بطريق الآلية كما
ههنا فان العالم آلة العلم كالخاتم فانه آلة الختم ولا يخفى عدم جواز جمع مثل هذا الجمع العقلاء فان
آلة العلم ليست بعالم حتى يجوز جمعه بجمع العقلاء ومعنى الوصفية في العالم بطريق الآلية بل وجه
الجواز تغليب العقلاء على غيرهم في العالم والله اعلم ولما ذكر استحقاق الله تعالى الحمد لكونه
رب العالمين اراد ان يبين ان ربوبيته للعالمين ببسط الرحمة الشاملة التامة العامة وكثر
الرحمة الخاصة وباعطاء كبار النعم اللائقة وايلاء صغار العوارف الفائقة فقال

بسم الله الرحمن الرحيم الذات المستحقة لصنوف المحامد المتناهية لتخصيص
اصناف الثناء بما هو رب العالمين وذلك الرب الجليل هو المعطي لكبار النعم العامة
والمولى لصغار الفواضل الخاصة وفي تكرارها تين الصفتين بعد ذكرهما في التسمية اشعار
بان الربوبية للعالمين بطريق تعميم الرحمة التي تحصل بها كمالات كل ماهية من افاضة
الوجود على الموجودات وكذا الكمالات التابعة للوجود كلها من النفس الرحمانية التي
بها تتصف الماهيات بوجوداتها الخاصة ثم لان كل ماهية من العالمين تحتاج
في تشخصها بالصفات والكمالات الخاصة بها الى تعلق الرحمة الخاصة المفيضة لتلك المشخصات
على الماهية فالرحمة الاولى محتدها صفة الرحمن التي منها افاضة الوجود والكمالات التابعة
على الماهيات والرحمة الثانية منشأها صفة الرحيم التي منها افاضة المشخصات المخصصة
لكل ماهية عن غيرها ولذلك اردف صفة رب العالمين بهاتين الصفتين ويحتمل ان يكون
التكرار باعتبار المعنيين المعتبرين في الصفتين وهما اعتبار العموم والخصوص واعتبار صغر

النعمة

النعمة وكبرها فيكون المراد منهما في التسمية المذكورة للتيمن والتبرك معطي النعم
الكبار والصغار اشعارا بان المستحق للتيمن والتبرك باسمه من كان موليا لكل نعمة
صغيرها وكبيرها جليلها ودقيقها ويكون المراد منهما في نفس السورة صاحب الرحمة العامة
في الدنيا بافاضة الكمالات الدنيوية والرحمة الخاصة في الآخرة للمؤمنين بافاضة
النعيم الابدي ولذلك اردفهما بوصف مالكية يوم الدين فيكون اشعارا بان الرحمة الخاصة
انما يكون يوم الجزاء وهو تعالى مالك ذلك اليوم يعطي من يشاء ويمنع فقال

مالك يوم الدين

قرئ مالك وملك وملْك بتخفيف اللام وقرأ ابو حنيفة رحمه الله مَلَكَ يومَ الدين
بلفظ الفعل ونصب اليوم وقرأ ابو هريرة مالكَ بالنصب وقرأ غيره ملكَ وهو
نصب على المدح ومنهم من قرأ مالكٌ بالرفع قال في الكشاف وملك هو الاختيار لانه
قراءة اهل الحرمين ولقوله لمن الملك اليوم ولقوله ملك الناس ولان الملك يعم والمالك
يخص قال فضل الله غفر له يمكن ان يقال الملك ان كان قراءة اهل الحرمين فالمالك قراءة كثير
من القراء وهي من القراءات المتواترة وكونه مقروا لاهل الحرمين لا يصير سببا للاختيار لان
القرآن اذا صار متواترة فلا يتفاضل بعضها بقراءة بعض القادرين لان التواتر صيّر كلام الله
قطعيا فكل القراءات بالنسبة الى القطع متساوية ولا تفاضل لاحدهما على الآخر لان خصوصية
رجال الخبر المتواتر لا مدخل في قوة الخبر وضعفه كما حقق في موضعه واما ورود الملك في المواقع
الاخر من القرآن فهو ايضا لا يصير سببا للاختيار لان المعاني الدالة على مالكية الله تعالى في
القرآن كثيرة واما العموم الذي ادعى انه سبب الاختيار فهو معارض بكمال نفاذ التصرف وزيادة
اطلاق اليد في المالكية التي لا تكون في الملكية على ان العموم والخصوص بالمفهوم غير مفيدين

في الموضع الذي يكون متعلقهما واحدا كيوم الدين بالنسبة الى الله تعالى فانه المالك فيه والملك
فلا عموم للملك بالنسبة اليه ونحن نعود ان المالك مرجحا ليس في الملك ما يقابله وهو زيادة
حرف في المالك المفيدة لعشرة حسنات في ثواب القراءة وليس هذا في الملك وقد روي ان
بعض السلف كان يقرأ مالك ثم ترك وقرأ ملك فرأى في المنام قائلا يقول له مالك تركت
مالكا ونقصت في كل قراءة للفاتحة عشر حسنات من اعمالك والانصاف ان هذا وجه في
اختيار قراءة المالك ليس له ما يقابله في اختيار قراءة الملك والله اعلم ويوم الدين يوم
الجزاء واضافة اسم الفاعل الى الظرف على طريق الاتساع مجرى مجرى المفعول به والمعنى على
الظرفية ومعناه مالك الامر كله في يوم الدين كقوله لمن الملك اليوم ووجه جواز كونه صفة
لله مع ان اضافته اضافة اسم الفاعل وهي غير حقيقية لا تفيد التعريف ويصير صفة للمعرفة
التي هو الله تعالى هو ان المقصود منه الشيء الماضي او زمان مستمر فيكون الاضافة حقيقية
ويجوز كونه صفة للمعرفة وانما يكون الاضافة غير حقيقية اذا اريد باسم الفاعل الحال
والاستقبال واما اذا قصد الماضي او الزمان المستمر يكون الاضافة حقيقية قال في الكشاف
وهذه الاوصاف التي اجريت على الله سبحانه من كونه ربا مالكا للعالمين لا يخرج منهم شيء من ملكوته
وربوبيته ومن كونه منعما بالنعم كلها الظاهرة والباطنة والجلائل والدقائق ومن كونه مالكا
للامر كله في العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به
حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كان هذه صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد والثناء
عليه بما هو اهله انتهى قال فضل الله غفر الله له ملخص كلامه ان ذكر الصفات العلية لتعليل
استحقاق رب العالمين لاختصاص الحمد به ولما كان سورة الفاتحة انما نزلت ليجعلها المكلفون
في صلواتهم التي هي اصل العبادات وتقرأ فيها فالظاهر ان تقديم الصفات لتعليل استحقاقه

تعالى

من العبودية وكونه مستعانا في العبادة ووجه الكلام انه تعالى امر عباده اولا بالتيمن والتبرك
باسمه في سائر الامور سيما في العبادة لانه المولي للنعم صغارها وكبارها وصاحب الحمد العامة
الشاملة والخاصة الفاضلة ثم امرهم بتخصيص الحمد برب العالمين ومنهم العابد المصلي وذلك
الرب هو المولي للفضائل والفواضل من النعم الظاهرة والباطنة وهو مالك يوم الجزاء يدين
عباده بكل خير وشر وثواب واذا كان كذلك كان امره واتمامه بالتيمن باسمه السامي والتبرك به وكان
الحمد كله مخصوصا به ويكون هو المستعان في كل الامور سيما في العبادات فلذلك اردفه بتخصيص
العبادة والاستعانة فقال **اياك نعبد واياك نستعين** ايا ضمير منفصل للمنصوب
واللواحق التي تلحقه من الكاف والهاء والياء في قولك اياك واياه واياي لبيان الخطاب
والغيبة والتكلم ولا محل لها من الاعراب وليست باسماء مضمرة عند المحققين وتقديم المفعول
لقصد الاختصاص والمعنى نخصك (العبادة ونخصك) بطلب المعونة وقرئ اياك بتخفيف الياء واياك بفتح الهمزة والتشديد
وهياك بقلب الهمزة هاء قال في الكشاف العبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه ثوب
ذو عبدة اذا كان في غاية الصفاقة وقوة النسج ولذلك لم يستعمل الا في الخضوع لله تعالى لانه مولى
اعظم النعم فكان باقصى غاية الخضوع قال فضل الله غفر له عدم استعمال العبادة الا في الخضوع لله
ممنوع لورود استعماله في غير الله (حقيقة) في القرآن في قوله تعالى وعبد الطاغوت وفي قوله ويعبدون
من دون الله ما لا ينفعهم وفي قوله تعالى وتعبدون ما تنحتون وغيرها في المواضع الكثيرة بل الوجه
ان يقال لما كان العبادة عبارة عن اقصى غاية الخضوع فالحق ان لا يستعمل الا في الخضوع
لله لانه مولي النعم وهذا كلام صحيح والله اعلم والعدول من الغيبة الى الخطاب من الالتفات وهو
قد يكون من الغيبة الى الخطاب وبالعكس ومن الغيبة الى التكلم وذلك على عادة افتنان
العرب في الكلام وتصرفهم فيه لان الكلام اذا نقل من اسلوب الى اسلوب كان ذلك احسن

تطرية لنشاط السامع وايقاظاً للاصغاء اليه من اجرائه على اسلوب واحد قال في الكشاف وقد تختص مواقع
الالتفات بفوائد ومما اختص به هذا الموقع انه لما ذكر الحقيق بالحمد واجرى عليه تلك الصفات
العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشان حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في
المهمات فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فقيل اياك يا من هذه صفاته
نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه ليكون الخطاب ادل على ان
العبادة له لذلك التميز الذي لا تحق العبادة الا به انتهى ثم قال فضل الله غفر له
ويحتمل ان يكون نكتة الالتفات ان العبد اذا اقام نفسه في مقام العبودية وتيمن
بتقديم اسمه تعالى في عبادته واعتقد بانه تعالى حقيق بان يخص بجنس حمده وثنائه
ونظر بعين البصيرة في حقائق الاشياء فوجد كلها في تحصيل الكمالات محتاجين
اليه وليس لهم في حق ذاتهم كمالات بها يستحقون الثناء فجعل ثناءه مقصوداً
بالله ولاحظ باقي الصفات الكمالية من اعطاء النعم جليلها ودقيقها ومن
مالكيته يوم الجزاء ترقى وتدرج في مراتب السلوك الى الملكة على حد ومطلع المنطوي
فيه من غير بصيرة ترتجب الاستتار عن مشاهدة تجليات الرب الكريم الجبار فرجع
من مقام الغيبة في عالم التفرقة الى مقام جمعية مرتبة الجمع وتجلى على قلبه صفات
المعبود الحق الاول جل ثناؤه فاستعمل لشهود عالم الملكوت واستحق للوصول الى
مشاهدة صاحب الجبروت فلا جرم دخل في مقام المخاطبة فقال بلسان الخضوع
والتضرع والابتهال يا من انعم علينا بالتوفيق حتى ترقينا به الى مقامات الشهود
والوصول وقرت عيون اعتبارنا التي كانت مسرحاً لحقائق المبدع المتفق في مراتب
الرياضات بانوار المشاهدات نخصك بالعبادة وطلب المعونة ليحصل لنا الفوز

من العبادة

من العبادات المخصوصة بك يوم الجزاء بمراتب الابرار ونتخلص بالمعونة المطلوبة منك في الدنيا
من استعانة المخلوقات في المهمات والحاجات والله اعلم وقرنت الاستعانة بالعبادة ليجمع
بين ما يتقرب به العباد الى ربهم وبين ما يطلبونه ويحتاجون اليه من جهته القرب قال
في الكشاف قدمت العبادة على الاستعانة لان تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجبوا
الاجابة اليها قال فضل الله غفر له يحتمل ان يكون تقديم العبادة على الاستعانة
لكون المقام مقام العبادة بناء على السورة سورة الصلوة والصلوة صورة
العبادة فهي احق بالتقديم والله اعلم واطلقت الاستعانة ليتناول كل مستعان
فيه والاحسن ان يراد الاستعانة به وبتوفيقه على اداء العبادة ويكون
قوله اهدنا بياناً للمطلوب من المعونة كانه قيل كيف اعينكم فقالوا
اهدنا الصراط المستقيم اصل هدى ان يتعدى باللام او بالى كقوله تعالى
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم فعومل
معاملة اختار موسى قومه والهداية هي الدلالة الموصلة الى البغية
عند جماعة من اهل اللغة وعند بعضهم هي الدلالة المطلقة سواء كانت
موصلة او لا وقال بعضهم ان كان متعدياً بالى فهي الدلالة الموصلة وان كان باللام
او بغير الصلة فهي الدلالة المطلقة والحق انها لفظ مشترك ويطلق في المعنيين
قال في الكشاف معنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهدى بمنح الالطاف
والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وعن
علي وابي رضي الله عنهما اهدنا ثبتنا قال فضل الله غفر له يحتمل ان يقال
انه نعني هداية الله تعالى تتجدد في كل آن ويفيض في كل نفس من الله

الى العبد حين استعد العبد لقبول ذلك الفيض وان الدلالة الى الصراط المستقيم ليس
امرا قد فرغ عنه في كل لحظة عند حصول استعداد ذلك الفيض يفيض من واهب الرشاد
فيكون طلب الهداية على معناه وحقيقته ولا يحتاج الى ان يقال انه طلب الزيادة او
الثبات وايضا المطلوب في هذه الآية الهداية الى الصراط المستقيم والصراط المستقيم
بالنسبة الى العبد المامور باعتقاد وعمل خاص في كل لحظة من الاوقات والاحوال امر مخصوص
يجب على العبد ان يقدم عليه في ذلك الوقت المعين ليصح ان يقال انه مهتدي الى الصراط
المستقيم فعلى هذا يجدد العبد في كل حال طلب الهداية الى الصراط المستقيم الذي هو طريق
الوصول الى الحق وهذا لا ينافي ان يكون في السابق مهتديا الى الصراط المستقيم لان الصراط
المستقيم الذي هو طريق الوصول الى الحق في كل حال مخصوص بالنسبة الى العبد المامور بعبادة
وعمل مخصوص في ذلك الحال غير الصراط المستقيم الذي كان في الزمان السابق المخصوص للمامور
فيه بعبادة مخصصة في ذلك الزمان وان كان اصله الايمان والعمل الصالح فعلى هذا
يكون مامورا في كل حين بطلب الهداية الى ان كان الصراط المستقيم في ذلك الحين بحسب
الاعمال المخصصة للصراط المستقيم فلا يحتاج الى ان يصرف اهدنا من ظاهره ويحمل على
طلب الزيادة او الثبات والحاصل ان الصراط المستقيم امر كلي له افراد كثيرة مخصصة
باعمال خاصة في كل حين بالنسبة الى العبد فالعبد يطلب في كل حين فردا من افراده
فطلب الهداية على حقيقته والله اعلم وحقيقة الامر والدعاء واحدة لان كل واحد
منهما طلب وانما يتغايران في رتبة الطالب والمطلوب وقرء عبد الله ارشدنا والسراط
الجادة من سرط الشيء اذا ابتلعه لانه يسرط السابلة اذا سلكوه كما سمي لقما لانه يلتقمهم والصراط
من قلب السين صادا لاجل الطاء كقولك مصيطر في مسيطر وقد يشم الصاد صوت الزاي

وقرئ بهن جميعا وفصحاهن اخلاص الصاد وهي لغة قريش وهي الثابتة في الامام ويجمع
سراطا نحو كتاب وكتب ويذكر ويؤنث كالطريق والسبيل والمراد به طريق الحق وهو ملة
الاسلام ولما ذكر طلب المؤمنين الصراط المستقيم اراد ان يبين ان الصراط المستقيم
ماذا فقال **صراط الذين انعمت عليهم** هو بدل من الصراط المستقيم وهو في حكم تكرير
العامل كانه قال اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين انعمت عليهم قال في الكشاف
فائدة البدل التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والاشعار بان الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط
المسلمين فيكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على ابلغ وجه واكده كما تقول هل
ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان فيكون ذلك ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك
هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك ثنيت ذكره مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت
فلانا تفسيرا وايضاحا للاكرم الافضل فجعلته علما في الكرم والفضل وكانك قلت من اراد
رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع
قال فضل الله غفر له يحتمل ان يكون تقديم الصراط المستقيم الذي هو المبدل منه وهو
في حكم المقدمة والتوطئة للبدل ليعلم في صدر الكلام ان ما يطلب المؤمنون الهداية اليه
صراط المستقيم ثم ذكر البدل ليكون كالنتيجة كانه قال المسئول هو الصراط المستقيم وهو
صراط المسلمين فعلم في اول الوهلة ان صراط اهل الايمان صراط مستقيم والله اعلم
والمراد من المنعم عليهم هم المؤمنون وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان المنعم عليهم هم اصحاب موسى
قبل ان تغيروا وقيل هم الانبياء وقرء ابن مسعود صراط من انعمت عليهم قال في الكشاف
اطلق الانعام ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم يبق نعمة الا اصابته
واشتملت عليه قال فضل الله غفر له مذهب اهل المعاني ان الفعل المتعدي اذا اطلق

عن المفعول فالمراد حصول نفس ذلك الفعل بلا تعلق بمفعول خاص مثل زيد يعطي فان المراد اتصاف
زيد بالاعطاء بلا قصد تعلقه بامر من الامور التي يتعلق بها الاعطاء حين تقييده بالمفعول
وثانيهما امكان تعلقه بكل امر مما يمكن ان يتعلق به بل له في حال التجرد استعداد التعلق بكل مفعول
وما ذكر في الكشاف انه اطلق الانعام ليشمل كل انعام يدل على ان قطع المتعدي عن المفعول لتحقق
شموله لكل مفعول وهذا خلاف مذهب اهل المعاني وتعليل حصول الشمول بان المنعم عليهم
بنعمة الاسلام لم تبق نعمة الا اصابتهم واشتملت عليهم دال على انه زعم ان اطلاق الفعل المتعدي
عن المفعول به يقتضي حصول جميع ما يصح ان يتعلق به وهذا خلاف مذهب اهل المعاني كما عرفت
وايضا يفهم من هذا التعليل خلاف ما ادعاه لانه ادعى ان اطلاق الانعام لشموله لكل منعم به
وعلله بان نعمة الاسلام لما انعمت فقد اصاب المنعم عليه كل نعمة وهذا يفيد ان متعلق الانعام
امر خاص وهو نعمة الاسلام وذلك الامر الخاص شامل لكل نعمة فيكون متعلق الانعام نعمة الاسلام
ليصح الكلام وهذا خلاف ما ادعاه ان الانعام في الاية مطلق عن المفعول والظاهر ان اطلاق
الانعام وقطعه عن التعلق الخاص لارادة حصول نفس الانعام بلا قصد تعلقه بمتعلق خاص ليكون
مقابلا للمغضوب عليهم كانه يقول اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم وهم مظاهر لطفك وانوارك
لا صراط الذين غضبت عليهم وهم مظاهر قهرك وغضبك والمراد مقابلة اللطف والقهر بالنسبة
الى المؤمن والكافر والله اعلم ولهذا اقبل بقوله **غير المغضوب عليهم ولا الضالين**
بدل من الذين انعمت عليهم على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من غضب الله والضلال او صفة
على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة التي هي نعمة الايمان وبين السلامة من غضب الله والضلال
ووجه صحته وقوع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الى المعارف ان الذين انعمت عليهم لما لم
يكن فيه تعيين كان في حكم النكرة فيجوز ان يوصف بغير وان المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم
عليهم

71

عليهم فليس في غير اذا الابهام الذي يأبى عليه ان يتعرف وقرئ بالنصب على الحال وهي قراءة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب رضي الله عنه ورويت عن ابن كثير وذو الحال الضمير في عليهم
والعامل انعمت وقيل المغضوب عليهم اليهود لقوله وغضب الله عليهم والضالين هم النصارى لقوله قد
ضلوا من قبل ومعنى غضب الله ارادة الانتقام من المكذبين والعاصين وانزال العقوبة بهم وان يفعل
بهم ما يفعله الملك اذا غضب على من تحت يده نعوذ بالله من غضبه ونسأله رحمته ورضاه
والغضب في الحيوان عبارة عن غليان دم القلب للانتقام وهذا المعنى ممتنع في حق الله تعالى
لانه تأثر والتأثر على الله ممتنع واوله العلماء بغاية ذلك التأثر وهو الانتقام وكذا في جميع
ما لا يجوز على الله تعالى من الصفات التي يكون وصف الله تعالى بها ماثورا في الكتاب والسنة وقوله
عليهم في الاول محله النصب على المفعولية وفي الثانية محله الرفع على الفاعلية وادخال لا في ولا الضالين
لما في غير من معنى النفي كانه قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين وعن عمر وعلي رضي الله عنهما انهما
قرآ وغير الضالين وقرأ ايوب السختياني ولا الضألين بالهمزة كما قرأ عمرو بن عبيد ولا جأن
وهذه لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين ولما كمل دعاء المؤمنين في الفاتحة كان من السنة
ان يختم بآمين ولهذا قيل آمين صوت سمي به الفعل الذي هو استجب كما ان رويد وحيهل
وهلم اصوات سميت بها الافعال التي هي امهل واسرع واقبل وعن ابن عباس سالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن معنى آمين فقال افعل وفيه لغتان مد الفه وقصرها وعن النبي صلى الله عليه وسلم
لقنني جبريل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب وليس من القرآن
بدليل انه لم يثبت في المصاحف وعن الحسن لا يقولها الامام لانه الداعي وعن ابي حنيفة رحمه الله
مثله والمشهور عنه وعن اصحابه ان يخفيها لما روى الاخفاء عبد الله بن المغفل وانس عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند الشافعي رحمه الله يجهر بها وعن وائل بن حجر ان النبي صلى الله عليه وسلم

كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وفي رواية الصحيحين عن ابي هريرة عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قال الامام آمين فقولوا آمين فان من وافق تامينه تامين الملائكة
غفر له ما تقدم من ذنبه وهذا الحديث دال على ان الامام يقول آمين والمشهور ايضا على ان الامام
يجهر بآمين ليسمع المامومين ويقولوا مثل قوله وقد ورد ايضا في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان اذا يقول آمين ارتج المسجد بالصوت لما كان اصحابه يرفعون الاصوات بآمين
ويكون آمين بمثابة الختم الذي يختم به الشيء ختم به الفاتحة التي هي ام القرآن ليصير دعاء
المؤمنين في الفاتحة مقارنا بالاجابة والقبول والله تعالى هو الهادي الى طريق نيل المسؤل
ولما يسر الله تعالى لنا تفسير الفاتحة على ترتيب الآيات فلنشرع الآن في الفواتح السبع التي ذكرنا
في صدر الكتاب انا بينا فيها حقايق مقاصد هذه السورة الكريمة وكيفية تفريع جميع مقاصد
القرآن على الفاتحة على ترتيب آياتها وتخريج علوم النقلية والعقلية من خفاياها وقد جعلنا
كل فاتحة من الفواتح السبع مكان فصل من الفصول والله تعالى هو الهادي الموفق للعمل المقبول
وهو المستعان **الفاتحة الاولى في فضائل هذه السورة وذكر مواقع قراءتها حسبما
ثبت في الحديث الصحيح مواقعها** اعلم وفقك الله واياك ان سورة فاتحة الكتاب
من افضل السور القرآنية بل يستفاد من كثير من الاحاديث انها افضل السور القرآنية
منها ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لابي بن كعب تقرأ في الصلوة ماذا فقرأ ام القرآن فقال
النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ما انزلت في التورية ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا
في الفرقان مثلها وانها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اعطيت انتهى وهذا اشارة
الى ما ذكر في سورة الحجر ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ويستفاد من
هذا الحديث ان الفاتحة افضل السور ومنها ما روى ابو سعيد المعلى ان رسول الله
صلى الله

صلى الله عليه وسلم قال الا اعلمك اعظم سورة في القرآن قلت بلى يا رسول الله قال الحمد لله رب
العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته انتهى وهذا صريح في ان الفاتحة افضل سور
القرآنية لان الاعظم لا يكون الا الافضل واما مواقع قراءة الفاتحة فالموقع الاول الصلوة اعلم
ان الفقهاء اختلفوا ان قراءة الفاتحة هل هي ركن للصلوة حتى ان المصلي اذا لم يقرأ الفاتحة في الصلوة
لم تكن صلوته صحيحة او هي واجبة او مستحبة فذهب كثير من العلماء الى ان الفاتحة في كل ركعة ركن الصلوة
ولو تركها بلا عذر بطل صلوته وهذا اختيار الشافعي رحمه الله وحجته ما روي في صحيح مسلم باسناده عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى صلوة لم يقرأ فيها ام القرآن فهي خداج هي خداج هي خداج اخرجه مسلم
في كتاب الصلوة وفي رواية اخرى لمسلم انه قيل لابي هريرة انا نكون خلف الامام فقال اقرأها في نفسك فاني
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي
ما سأل [illegible] **فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله عز وجل
حمدني عبدي فاذا قال الرحمن الرحيم قال الله اثنى علي عبدي واذا قال
مالك يوم الدين قال الله مجدني عبدي وقال مرة فوض الي عبدي واذا قال
اياك نعبد واياك نستعين قال هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل**
واذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال
هذا لعبدي ولعبدي ما سأل انتهى والخداج النقصان وقيل هو مصدر من خدجت الناقة
ولدها قبل وقت الانتاج وان كان تام الخلق والمراد انها ذات النقصان والنقص راجع
الى الذات عند عدم التقييد بالصفات فالصلوة التي لم تقرأ فيها فاتحة الكتاب تكون ناقصة
غير تامة لان الصلوة ذات الاركان وهي لا تكون كاملة الا بالاتيان باركانها وعند فقدان
الاركان لا شك انها تكون ناقصة والفاتحة من الاركان بدليل نسبة النقصان اليها عند فقدانها

ولا يستعمل النقصان في العرف وفي كلام العرب خصوصاً الا فيما يكون الخلل في ذاته والكثرة ثلثة
مرات وللمبالغة في نقصان الصلوة بدون الفاتحة تدل دلالة ظاهرة على ان المراد النقصان بحسب
الذات لا في الصفة واما تتمة الحديث الذي ذكره ابو هريرة وسؤال القوم عنه وجوابه وامره
القوم بقراءة الفاتحة والاستشهاد بحديث قسمت الصلوة الذي فيه الفاتحة الصلوة كما مر وكذا
فيحتج داخجة على ان الصلوة لم تصح بدون الفاتحة كما لا يخفى على الحكيم المتفطن المنصف الحجة الثانية
للشافعي رحمه الله على ان الصلوة لا تصح بدون قراءة الفاتحة ما روي في الصحاح عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ويستفاد من هذا الحديث ان الصلوة لا تكون صحيحة بدون
الفاتحة لان نفي الجنس يستلزم نفي الافراد على ابلغ الوجوه وانتفاؤها يستلزم عدم صحتها فقد عدم الصلوة
التي بدون الفاتحة وهذا نص في عدم الصحة فان قيل نفي الشيء قد يكون لعدم كماله لا لعدم صحته
كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا ايمان لمن لا امانة له للحكم بوجود الايمان عند فقدان الامانة في الشرع
ولكن المراد فقدان كماله قلنا الاصل في النفي فقدان الذات والحمل على الكمال عند الضرورة
كورود النص في بقاء الايمان لفاقد الامانة ما لم يحصل منه موجب الكفر وليس ههنا اذ لا نص
يدل على صحة الصلوة بدون الفاتحة كما ستعرف وذهب طائفة اخرى من العلماء على ان
قراءة الفاتحة ليست بركن في الصلوة ولكنها واجبة حتى لو قرأ آية او سورة غير الفاتحة صحت
صلوته وهذا اختيار ابي حنيفة رحمه الله وعنده ان المأموم لا يقرأ الفاتحة خلف الامام اصلا بل
لا يقرأ شيئاً اصلا وحجته ما روى مالك واحمد وابو داود والترمذي والنسائي عن ابي
هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من صلوة جهر فيها بالقراءة فقال
هل قرأ معي احد منكم آنفا فقال رجل نعم يا رسول الله قال اني اقول ما لي انازع القرآن قال
فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما جهر فيه بالقراءة من الصلوات

لا صلوة م

حين سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث يدل على ان المأموم لا يقرأ
مع الامام سواء كان المقروء فاتحة او غيرها وهذا حجة وهي مردودة في ترك قراءة الفاتحة
بما روى ابو داود والترمذي والنسائي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال كنا خلف
النبي صلى الله عليه وسلم في صلوة الفجر فثقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلكم تقرؤون خلف امامكم
قلنا نعم يا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها وهذا
الحديث يدل على ان ترك القراءة عقيب الامام في غير الفاتحة وفي هذا الحديث زيادة
ليست في الحديث الاول وزيادة الثقة مقبولة عند علماء اصول الحديث فلا يكون الاطلاق
في الحديث الاول حجة في ترك قراءة الفاتحة لتقييدها بغير الفاتحة والمطلق محمول على المقيد
عند ارباب الاصول فلا تكون الحجة حجة الحجة الثانية لهذه الطائفة قوله تعالى فاذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون ووجه الاستدلال ان الذي يقرأ عنده القرآن
مطلقا مأمور بالانصات والاستماع وينافيه قراءة القارئ مع الامام سواء كان المقروء
فاتحة او غيرها فلا يكون المأموم مأذونا بقراءة الفاتحة لفوات الاستماع والانصات
والجواب ان العلماء اختلفوا في سبب نزول الآية فذهب طائفة الى ان سبب النزول
ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان الناس كانوا يتكلمون في الصلوة اذا نابهم امر فامرهم الله تعالى
بالسكوت واستماع القرآن فاذا كان سبب النزول ما روى ابو هريرة فيكون المراد بالانصات
عن كلام المخلوقين والاستماع لا ينافي القراءة في نفسه فعلى هذا لا يكون حجة فان قيل
سبب الورود لا يخصص الحكم بالمورد قلنا كذلك ولكن يفيد المطلق وهذا تقييد المطلق
لان المعنى على هذا التقدير انصتوا عن كلام المخلوق ولو لم يكن كذلك لكان ينبغي ان
تكون القراء ممنوعين عن القراءة مطلقا لان كل واحد منهم يصدق عليه انه يقرأ

القران ويجب على الآخرين الانصات وترك القراءة وهذا مما لا يخالفنا الخصم في
بطلانه وان القراءة بالجهر جائزة قطعا فعلم التقييد بكلام المخلوقين قطعا وان كان
سبب النزول قراءة القران مع الامام فالحكم مخصوص بغير الفاتحة والتخصيص يفهم من
الحديث كما مر في حديث ابي هريرة وان القوم قال الرجل نكون خلف الامام فقال اقرأ
في نفسك وتفسير الراوي مقدم ثم هذه الحجة وان تمت فليست بحجة في ترك القراءة في
الصلوة السرية لان القران فيها ليس بمسموع حتى يستمع وينصت له الحجة الثالثة
هذه الطائفة ان الامام ينوب مناب المأمومين في القراءة فقراءته قراءتهم فلو قرأ المؤتم
وقع الاجتماع بين النائب والمنوب وهذا خلف وذكر الامام الرازي في تفسيره ان جماعة
كثيرة من علماء الكوفة اتوا اباحنيفة ليحاجوه في ترك قراءة المأموم فقال الامام لهم
اجعلوا احدكم نائبا لكم في المحاجة او حاجة فاشاروا الى اعلمهم قال هل في تقريرات
كلامه كلامكم والزام الحجة عليه الزامها عليكم قالوا نعم قال فاذا يقوم عليكم الحجة لان الامام
في المأمومين مثل هذا فيكم فيكون قراءته قراءتهم هكذا ذكر الامام الرازي وهذه
الحجة ان تمت كانت دالة على ان قراءة الامام مجزية عن قراءة المأمومين سرا كانت
او جهرا لكن يأتي على هذه الحجة ان الامام اذا كان قائما مقام المأمومين فان قام
مقامهم في الاقوال والافعال كلها لزم ان ترك السجود مثلا بعد نية الاقتداء لا يكون مفسدا
للصلوة لقيام الامام بدون الاكتفاء بفعله وهذا باطل قطعا وان قام مقامهم في الاقوال
فقط كان حكما فمع هذا ينبغي ان يكون قائما مقامهم في كل الاقوال فلا يحتاج الى تسبيحات
الركوع والسجود والتشهد لدخولها في الاقوال وتخصيص الحكم بالقراءة تحكم وايضا
قيام الامام مقام المأمومين في القراءة امر لم يرد في الكتاب والسنة بل هو قياس

غير تام

قسمية

غير تام والحق ان مثل هذا المقصد العظيم الذي هو مدار العبادات لا يسوغ الاعتماد على مثل هذه الادلة
مع ورود نص قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بام القران فانه مفهومه عام للامام والمأموم وغيرهم
من النصوص وقد قال العلماء ان حديث لا صلوة لمن لم يقرأ بام القران من اصح الاحاديث الواردة
في عبادات الصلوة فلينظر العاقل المتبع المخلص انه بماذا يجيب الله تعالى يوم القيامة عند ايقاف العبد
في موقف الصلوة يسأله انه بلغك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا صلوة الا بام القران ثم انك
تركتها ولم تقرأها في صلواتك فاليوم لا نعتبر صلواتك ولا نحسبها في عباداتك فكيف يجيب العبد وهذا
امر خطير وخطب عسير والعجب انه في المذهب الحنفي تستحب قراءتها للمأموم في قول محمد بن الحسن
الشيباني وعند الآخرين ان قراءتها للمأموم مكروه او ترك الاولى وكيف يجوز للعاقل الحازم من ان
يترك القراءة التي تركها مبطل للصلوة مع النصوص الصحيحة الواردة من رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجوب
الاتيان بها ويختار الترك وان اتى بها واقدم عليها كان تاركا للاولى او فاعلا للمكروه على اقوال
بعض المجتهدين هل يختار المؤمن العاقل مثل هذا الظاهر ان الحازم اللبيب لا يفعل هذا ولا يجعل
صلوته لا صلوة ولا شك ان ارتكاب ترك الاولى في هذا المقام اولى وقد شهرت الاتقياء من
اهل مذهب ابي حنيفة يقرؤون الفاتحة خلف الامام ويحترزون عما ذكر ونحن نوصي اصحابنا
وتلامذتنا الحنفيين ان يقرؤوا الفاتحة خلف الامام ولا يهملوها البتة وان يقتدوا بالاتقياء
والاولياء من اهل مذهبهم فان التزام القراءة هو الحق الجلي وان الصلوة بدون قراءة الفاتحة
غير صحيحة والله تعالى اعلم وهو احكم الحاكمين **الموقع الثاني** لقراءة فاتحة الكتاب عند اللديغ الرقية
بها ودليله ما روى البخاري في التعليقات من صحيحه ان اللديغ يرقى بفاتحة الكتاب تروى عن ابن
عباس رضي الله عنهما وروى في المسندات عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان اناسا من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم جاؤوا الحي من احياء العرب فلم يقروهم اهل الحي فبينما لدغ حية سيد الحي فجاؤوا اليهم

فقالوا هل عندكم من دواء او رقية فان سيدنا لمدوغ فقالوا اجعلوا لنا جعلا فجعلوا لهم
قطيعا من الغنم فجعل احد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ بها الفاتحة ويجمع
ريقه ويتفل به مكان اللدغ حتى برئ فجاؤا بالغنم فقالوا لا نأخذ حتى نسأل عنه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فسألوا فقال صلى الله عليه وسلم ما ادراك ان فاتحة الكتاب رقية ان احق ما اخذتم
عليه اجرا كتاب الله وهذا الحديث يدل على ان فاتحة الكتاب يقرأ للرقية واستدل
العلماء بهذا الحديث على جواز اخذ الاجر في تعليم كتاب الله **الموقع الثالث** لقراءة
فاتحة الكتاب عند المرضى وارباب العاهات والدليل عليه ما ورد في الحديث ان فاتحة
الكتاب شفاء لكل داء والعمل بهذا في كل الاعصار والناس يقرؤن الفاتحة عند المرضى
ويستشفون بها **الموقع الرابع** بعد الفراغ من الصلوة المكتوبة كما ورد في الحديث وفي
الحديث مقال لكنه من فضائل الاعمال ويجوز العمل فيها بالحديث الضعيف **الموقع الخامس**
عند المجنون وصاحب الجن والذي تصرف فيه الجن ذكر ابن السني في كتابه ان رجلا جاء الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان اخي وجع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما وجع
اخيك فقال به جنون فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم احضره فلما حضر الرجل عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم اجلسه فقرأ عليه الفاتحة واربع آيات من اول البقرة وآيتين من وسطها والهكم
اله واحد الآية وان في خلق السموات والارض الآية وآية من اول سورة آل عمران شهد الله
انه لا اله الا هو الى آخر الآية وآية من سورة الاعراف ان ربكم الله الذي خلق السموات الآية
وآية من سورة المؤمنين فتعالى الله الملك الحق الآية وآية من سورة الجن وانه تعالى جد ربنا الآية
وعشر آيات من اول سورة والصافات وثلث آيات من آخر سورة الحشر وقل هو الله احد
والمعوذتين فقرأ هذه الآيات والسور على المجنون وهذا الحديث رواه ابو داود في كتابه
باسناد

فشفاه الله تعالى قبل ان يبرح من المجلس
وعوفي من الجنون

باسناد صحيح وروى ايضا في هذا الباب عن خارجة بن الصلت وهو روى عن عمه انه قال
جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلمت ورجعت وفي رجوعي مررت على قوم كان
بينهم رجل محبوس بالحديد فقال اهله سمعنا ان صاحبك يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم
جاء بخير فهل عندكم ما تداوون به فقلت للرجل فرقيته بفاتحة الكتاب فبرئ فاعطاني اهله
مائة شاة فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبرته فقال ذكرت في رقيته شيئا غير الفاتحة
قلت لا قال خذ ذلك فلعمري لمن رقى احد برقية باطل واكل منها شيئا لقد رقيت بحق روى
الحديث ابن السني وابو داود والعبارات مختلفة والمقصود واحد هذه مواقع الفاتحة
التي ثبت في الاحاديث الصحيحة واما المواقع التي اعتاد الناس ان يقرؤا فيها الفاتحة
ولم يثبت في الحديث فخمسة مواقع **الاول** قراءة الفاتحة بعد الفراغ من الطعام فليس
في الحديث بل صح في الاحاديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول بعد الفراغ
من الطعام اذا رفع المائدة الحمد لله كثيرا طيبا مباركا فيه غير مكفي ولا مودع ولا
مستغنى عنه ربنا وجاء في بعض الروايات انه اذا كان فرغ من الطعام يقول الحمد لله
الذي كفانا وأروانا غير مكفي ولا مكفور واما قراءة القرآن من الفاتحة وغيرها
بعد الفراغ من الطعام فلم يرد في الحديث الصحيح وبعض المشايخ الصوفية كانوا يقرؤن
بعد الفراغ سورة لايلاف قريش وقل هو الله احد ذكره الشيخ السهروردي في كتاب
العوارف انه من آداب الاكل ان يقرأ بعده هاتان السورتان لكن لم يرد في الحديث
والله اعلم **الثاني** قراءة الفاتحة عند نزول الحوادث وطلب النجاة من ورود الآفات
كما اعتاده الناس وهذا ايضا لم يرد في الحديث ولما كان الفاتحة من اعظم السور والتوسل
بالقرآن عند ورود الحوادث لا شك انه حسن فلا يبعد ان يكون مستحسنا **الثالث**

قراءة الفاتحة عند السفر ولم يرد في الحديث لكن في ضمنها التوسل باعظم السور القرآن عند طلب السلامة
والبلوغ الى الامنية وهذا حسن **الرابع** قراءة الفاتحة على المقابر وامر بقراءتها عليها
وعند حضور المقابر ووقت الزيارة لكن اجماع العلماء على ان الدعاء للميت ينفع له ويصل
الثواب اليه والحجة ان الله تعالى يقول والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا
ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان وغيرها من الآيات وورد فيه الاحاديث المشهورة
نحو قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر لحينا وميتنا وكقوله اللهم اغفر لاهل بقيع الغرقد
واختلف العلماء في وصول ثواب قراءة القرآن والمشهور من مذهب الشافعي رضي الله عنه
وكثير من العلماء الوصول وذهب احمد بن حنبل وجماعة من العلماء وطائفة من اصحاب
الشافعي الى عدم الوصول والمختار ان القارى لو قال بعد القرآن اللهم بلغ ثواب ما قرئت
الى روح فلان يصل والا فلا ولما كانت الفاتحة من اعظم سور القرآن فلو قرئت ووهبت
ثواب القراءة للميت يصل اليه واما ان النبي صلى الله عليه وسلم قرء على القبور فلم يثبت كما بينا
والله اعلم **الخامس** قراءة الفاتحة وطلبها عند حضور ارباب الصلاح وملاقات العلماء
والاولياء وزيارتهم ولم يرد في الحديث الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم جاءه احد والتمس عنه
ان يقرا له الفاتحة وقرء رسول الله صلى الله عليه وسلم له الفاتحة ولا صح ايضا عن احد من
الصحابة والتابعين في هذا الباب شيء كما اعتاد الناس اليوم انهم اذا حضروا عند رجل
من ارباب الصلاح من العلماء يلتمسون منه ان يقرء لهم فاتحة الكتاب ولم يصح في هذا الباب
شيء اصلا ولكن لما كانت الفاتحة من اعظم السور جرى العادة بطلب اليمن والفتح باستقرائها
من ارباب الصلاح ومرادنا ههنا ان نبين ان قراءة الفاتحة من رسول الله صلى الله
عليه وسلم وردت في اى الموضع ليعلم ان قراءتها في اى المواضع سنة وفي ايها
بدعة

بدعة ومن اراد ان يعلم مواقعها في السنة يكون له هذا التحقيق عونا فيما اراد والغرض
تمييز السنة النبوية عن محدثات الصالحين والله تعالى هو الموفق والمعين وهو اعلم
بالنبيا والحمد لله رب العالمين **الفائدة الثامنة في بيان كيفية تفريع السور
القرآنية على الفاتحة وآياتها على الوجه الكلى الاجمالى** اعلم ايدك الله تعالى
ان الفاتحة ام القرآن كما ورد في الحديث يعني اصله ومجمع مقاصده ونحن بينا في
كتاب التفسير وجه تفريع كل سورة على الفاتحة في صدر كل منها ومقصودنا ههنا
بيان تفريع اصول مقاصد القرآن ليسهل تفريعها على الفاتحة فنقول قال الله تعالى
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان
لهم اجرا كبيرا وان الذين لا يؤمنون بالآخرة اعتدنا لهم عذابا اليما اعلم ان الله تعالى
جمع في هذه الآية اصول مقاصد القرآن وما يشتمل عليه جميع السور من المقاصد وهي
ثلثة اشياء الاول الهداية للملة الاقوم والطريق الاتم والثاني بشارة المؤمنين
العاملين للصالحات بالجنة والثالث انذار الكافرين بالجزاء من العذاب الاليم وهذه
الثلثة امهات اصول القرآن وليس آية من القرآن بل كلمة منه خالية عن شيء من هذه
الثلثة وبيانه ان الهداية للطريق الاقوم لا يحصل الا ببيان ما يتوقف عليه الهداية
من العلم والعمل فيكون القرآن لا محالة ههنا علم الهداية وعملها اما العلم الذي يتوقف
عليه الهداية فاما متعلق بذات الله تعالى واسمائه وصفاته الذاتية والفعلية اولا
فالاول هو الالهيات القرآن والثاني وهو ما يتعلق بالذات والصفات والافعال
بوجه ان تعلق بالنبوة وما يتبعها من الامامة والسلطنة فهو النبوات القرآن وان
تعلق بالمعاد وجزاء الاعمال فهو علم المعاد فيكون اصول علم القرآن ثلثة الالهيات

والنبوات والمعاد واما بيان العمل الذي يحصل منه الهداية للطريقة الاقوم فاما ان
يتعلق بالعبادات كالصلوة والزكوة والصوم والحج وسائر الاعمال البدنية التي يكون المكلف
متعبدا بها فهذه عبادات القرآن واما ان يتعلق بالاعمال العادية والتعبد بها فلا يخلو
اما ان يتعلق بالنفس كالقصاصات وما يتعلق بها او بالمال كالمعاملات او بالبضع كالمناكحات
فهذه المجموعة احكام القرآن فجميع هذه العلوم والاعمال التي بينها القرآن هي الهداية للطريق
الاقوم وهي اول المقاصد الثلثة الكلية القرآنية والثاني من المقاصد الثلثة تبشير
المؤمنين بالجنة والثالث انذار الكافرين والعاصين من النار وبيان هذه البشارة والنذارة
بانواع مختلفة وانحاء متنوعة وطبقات متفاوتة وتوضيحهما في ضمن قصص المطيعين
والعاصين اتم واكمل فيكون القصص احد مقاصد القرآن ولما علم هذه المقدمة علم ان جميع
المقاصد التي في القرآن لا تخرج عن سبعة مقاصد بعدد آيات الفاتحة وتلك الامور السبعة
الاول منها الالهيات والثاني النبوات والثالث المعاد والرابع الاحكام والخامس
التبشير والسادس الانذار والسابع القصص والقسم الآخر وان كان من قسمي التبشير
والانذار ولكن عمدة عظيمة في نظم القرآن جعل قسما على حدة وكلما ذكر في مقاصد
القرآن ما قيل ان مقاصد القرآن الثناء على الله تعالى والتعبد بالامر والنهي والوعد
القاضي وصاحب الكشاف
والوعيد فهو ايضا غير خارج عما ذكرنا من المقاصد بل الامور المذكورة بعض المقاصد التي
ذكرنا لان الثناء من الالهيات فانه بيان محمودية الله تعالى والتعبد بالامر والنهي من
الاحكام والوعد والوعيد من التبشير والانذار والمتتبع لمقاصد القرآن ومعانيه
ان بالغ في التتبع واستفرغ جهده فيه لا يجد البتة شيئا يكون خارجا عن هذه الامور السبعة
المذكورة اذا عرفت هذا فاعلم ان فاتحة الكتاب التي هي ام القرآن مشتملة على بيان هذه
المقاصد

المقاصد السبعة ونحن نبين هذا ان شاء الله تعالى فنقول **الآية الاولى** من الفاتحة
بسم الله الرحمن الرحيم وهي مشتملة على بيان اسم الله تعالى الدال على ذاته تعالى وبيان تمام
الاسم وقد سبق في تفسير حل الفاتحة ان الاسم ما يكون معينا للدلالة على حقيقة الشيء
وذلك الشيء هو المسمى واختلف في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره وليس النزاع
في ان لفظ الفرس هل هو عين ذلك الحيوان المخصوص او غيره بل النزاع في ان مدلول
الاسم هل هو ذات المسمى من حيث هي هي او الذات باعتبار امر صادق عليها
عارض لها يخبر بالاسم عنه وفي هذه المسئلة ثلثة اقوال للشيخ الاشعري فانه قال انه
قد يكون عين المسمى نحو لفظ الله فانه علم الذات بلا اعتبار معنى فيه وقد يكون
غير الذات كالخالق والرازق من الاسماء التي تدل على نسبة الذات الى غيرها ولا شك
ان الاسم ههنا غير المسمى وقد يكون الاسم لا عين المسمى ولا غيره من جملة ما يدل
على صفة حقيقية ذاتية مثل العلم والقدرة والحيوة فماخذ الاسم قد يكون الذات
بان يكون المسمى ذات الشيء من حيث هي هي وهذا فرع تعقل الذات فمن جوزه جوز
ان يكون له تعالى اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع التعقل لم يجوز ان
يكون له اسم ماخوذ من الذات لان وضع الاسم لمعنى فرع لتعقله وقد يؤخذ الاسم
من الجزء وهذا في حقه تعالى ممتنع لانه منزه عن الجزء وقد يؤخذ من صفة حقيقية وهذا
فرع ان يكون له صفة حقيقية فمن ذهب الى وجوده جوز هذا ومن لم يذهب
لم يجوز وقد يؤخذ من الصفة الاضافية كالماجد بمعنى العالي وكالقدوس وقد
يؤخذ من الفعل ولا شك انه جائز في حقه تعالى كالخالق والرازق وقد يؤخذ من
المركب من الحقيقية والفعلية وهذا يكون ثنائيا او للزيادة كالكريم الذي معناه

صاحب الجود ومرجعة الى الفعل والقدرة هذه من المسائل المتعلقة بالاسم اذا علمت
هذا فنقول قد ذكر في التسمية الاسم اولا لانه الدال وهو مقدم على المدلول طبعا ثم
ذكر المسمى الموسوم بالله وهو الذات من حيث هي ثم ذكر اسم الرحمن والرحيم فالرحمة
ان كانت مجازا عن ارادة الخير فيكون الاسم ماخوذا عن الصفة الحقيقية الذاتية
لان الارادة من الصفات الحقيقية وان كانت مجازا عن ترك العقوبة وهي صفة
سلبية اضافية فيكون الاسم ماخوذا عن الصفة الاضافية السلبية وان كانت
الرحمة عبارة عن اعطاء الخير المستحق فيكون الاسم ماخوذا عن الصفة الفعلية
التي هي الاعطاء فعلى هذا يكون اية التسمية مشتملة على الاسم المسمى بالاقسام الثلثة
للاسم بحسب الماخذ وكل ما يكون في القران من الاسماء الالهية سواء ذكر بالتمام
كسائر الاسماء او ذكر بالبعض كالمقطعات الواقعة في اوائل السور فان المذهب
الاصح انها اسماء الهية اكتفي بذكر بعضها كما ستعرف فهي برمتها متفرعة على اية
التسمية من الفاتحة والله اعلم **الاية الثانية** من الفاتحة الحمد لله رب
العالمين وهي مشتملة على بيان جميع الصفات الكمالية لله تعالى من الذاتية
والفعلية والاضافية وبيان ذلك ان حقيقة الحمد هي اظهار صفات الكمال
للمحمود واذا كان الحمد مخصوصا بالله تعالى واختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع
افراده فيكون جميع صفات الكمال التي يكون الحمد باظهارها حاصلا لله تعالى ويؤكد
هذا المعنى توصيف الذات في مقام الحمد بربوبية العالمين فان ربوبية العالمين على وجه
الحكمة والاتقان تستدعي اتصاف الرب بجميع اقسام الصفات لان الرب الحكيم
لابد ان يكون قادرا حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما وهذه جملة الصفات
الحقيقية

الحقيقية الذاتية ومقتضى الربوبية العطاء والجود والقيومية والخلق والرزق وسائر
الصفات الفعلية وكذلك الرب الحكيم الذي يربي العالمين على حسب المصالح ينبغي ان
يكون منزها عن الصفات التي لا يجوز اضافتها اليه وايضا ان يكون متصفا بالصفات
التي يكون اضافتها اليه مناسبة لعظمة قدره ورفعة شانه وعزته وجلاله فكل ما يكون
في القران من ذكر الصفات الالهية من الذاتية والفعلية والاضافية والسلبية فرو يعها
على الفاتحة من قوله الحمد لله رب العالمين **الاية الثالثة** من الفاتحة الرحمن
الرحيم وهما مشتملان على تفاصيل الصفات على وجه ذكر في التسمية لان الرحمة هي
مبدأ الاشتقاق في الصفتين ان كانت مجازا عن ارادة الخير فيكون صفة ذاتية
وان كانت مجازا عن ترك العقوبة فيكون صفة اضافية سلبية وان كانت مجازا
عن اعطاء الخير المستحق فيكون صفة فعلية وذكرها تين الصفتين لبيان تفصيل
الصفات التي تضمنها رب العالمين وكل ما ذكر من تفاصيل الصفات في القران فرعها
على الفاتحة من قوله الرحمن الرحيم وقد خرج من هذا البيان جواب عن اشكال يورده
المانعون من كون التسمية جزءا من الفاتحة وهو انهم قالوا لو كان التسمية جزءا من الفاتحة
لكان تكرار الصفتين في اولى الايات وثانيتها غير مناسب والاولى الحمل على ما لم يكن فيه
التكرار فههنا شاهد على ان التسمية ليست بجزء من الفاتحة فالجواب ان التكرار ممنوع
لان ذكر الاسمين في التسمية لبيان تنويع الاسماء الالهية وذكرهما في نفس السورة لبيان
تنويع الصفات الالهية واذا كان موقع الصفتين في الموضعين على ارادة المعنيين المختلفين فيكون
التكرار مندفعا والله اعلم **الاية الرابعة** من الفاتحة مالك يوم الدين وهي مشتملة على اثبات
النبوة وبيان الرسالة والمعاد وبيان ذلك ان في هذه الاية اثبات مجازاة العباد في القيمة

ويستفاد منه فائدة ارسال الرسل لانه لما كان مالك يوم الجزاء فيكون المعاد محققاً والمراد من المعاد
عود النفس من البدن الى التجرد ثم التعلق به يوم القيمة واذا كان الجزاء محققاً فمقتضى العدل
تعليم العباد للاعمال الموجبة لجزاء الحسن والاحتراز عما يوجب الجزاء السيئ والمعلم في الامور الالهية
هو النبي فيكون في ضمنه اثبات النبوات وما يتعلق بها فيكون هذان المطلبان مستفادين
من هذه الايات وكل ما في القرآن من احوال الانبياء وما يتعلق بالنبوة والمعاد
فتفريعه على الفاتحة من هذه الاية **الاية الخامسة** من الفاتحة اياك نعبد واياك
نستعين فالجملة الاولى مشتملة على بيان ما يحصل العبادة منه من اعمال العبادات التي
اصولها الصلوة والزكوة والصوم والحج وسائر الاعمال البدنية وهي جملة اياك نعبد والجملة
الثانية وهي اياك نستعين مشتملة على بيان ما يحصل به الاعمال العادية والتعبد فيها
كالقصاصات والمعاملات والمناكحات من الاحكام الشرعية لان المراد من الاستعانة
طلب المعونة في كل ما يحتاج اليه العبد من الامور الدنيوية فكل ما يكون في القرآن من
الاحكام المتعلقة بالعبادات والعادات فتفريعه على الفاتحة من قوله اياك نعبد واياك
نستعين **الاية السادسة** من الفاتحة اهدنا الصراط المستقيم فهي بمثابة النتيجة
والغاية للمقدمات السابقة من الايات كانه يقول اليمن بالتسمية واداء التحميد
وذكر الصفات والاقرار بالنبوة والمعاد والتعبد بالاحكام والاستعانة في الامور من
الله تعالى صراط مستقيم والمؤمنون ليسالونه من الله تعالى وكذلك هي موطئة للبشارة والانذار
المستفادين من الاية السابعة والله اعلم **الاية السابعة** من الفاتحة صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهي مشتملة على قصص السابقين
من اهل السعادة الذين هم المطلوبون من قوله انعمت عليهم ومن اهل الشقاوة
المذكورة

المذكورين في قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين وهم اليهود والنصارى المذكورون
قصصهم في القرآن فكل ما يكون مذكوراً من القصص في القرآن فتفريعه على الفاتحة من
هذه الاية لان اصحاب القرون السالفة التي ذكرت قصصهم في القرآن اما اهل السعادة
الذين ذكرهم الله تعالى واثنى عليهم بالخير ووعدهم الثواب الجزيل من الجنة والدرجات
بواسطة الايمان والعمل الصالح والاستقامة على الصراط المستقيم فتفريع قصصهم
على الفاتحة من قوله صراط الذين انعمت عليهم واما اهل الشقاوة الذين ذكر الله تعالى
قصصهم ولعنهم وذمهم بقبائح اعمالهم واوعدهم العقاب الشديد من النار والدركات
بواسطة الكفر والعصيان والانحراف عن الصراط المستقيم فتفريع قصصهم على الفاتحة من قوله
غير المغضوب عليهم ولا الضالين ولما كان في قصص السعداء وبيان اثابتهم بالايمان والعمل
الصالح تبشير المؤمنين وفي قصص الاشقياء وبيان عقوبتهم بالكفر والعصيان انذار الكافرين
والعاصين من المكلفين يكون تفريع كل ما وقع من البشارة والنذارة في القرآن على الفاتحة
من هذه الاية اذا عرفت هذا علمت ان تلك الاصول السبعة التي هي امهات مقاصد القرآن
مندرجة في الايات السبع للفاتحة وهي مجملات واصول لتلك المقاصد المفصلة التي اشتملت
عليها جميع القرآن وبعد هذا البيان تفريع المقاصد المفصلة في السور والايات على المجملات
المندرجة في الفاتحة يسير غير عسير على الذكي الموفق المتفطن المؤمن الموقن كما فرعنا
في تفسيرنا بعون الله تعالى وهو الموفق والمعين **الفاتحة الثالثة في بيان مقطعات**
اوائل السور القرآنية التي تفريعها على الفاتحة من التسمية وتحد اختلاف المقطعات
واقوال العلماء في معانيها واستخراج العلوم الغريبة من فحاويها اعلم ايدك الله
ان اسماء الحروف التي وقعت في اوائل بعض السور القرآنية يقال لها المقطعات

وهي من التقطيع ومعنى التقطيع ان يجعل الشيء قصيرا والعرب تسمي الثياب القصار مقطعات
وهذه الاسماء لما كانت في الاصل اسماء للحروف اكتفيت بذكر بعضها سميت مقطعات
كانها قصرت وقطعت والكلام في تحقيق هذه المقطعات من خمسة اوجه الوجه
الاول ان هذه المقطعات هل هي اسماء او حروف اعلم ان الاسماء التي يقع التعداد
بها مثل الف وباء وتاء الى آخرها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت
الكلم مثلا ضاد اسم يسمى به ضه من ضرب اذا عددت حروفه وكذلك راو وبا اسمان
لقولك ره وبه وانما قلنا اسماء غير حروف كما وقع في عبارات المتقدمين لان تعريف
الاسم صادق عليها فان الاسم كلمة تدل على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثة
وهذا التعريف صادق على هذه الاسماء كالالف لما قلتما فان دلالتها على اوسط حروف
قال مثل دلالة الفرس على الحيوان المخصوص بلا تفاوت وايضا لانه يعامل معها معاملة
الاسماء ودخول جميع ما يختص بالاسم عليها وكم يوجب فالحروف كالامالة والتفخيم والتعريف
والتنكير والتثنية والجمع والتصغير والوقف والاسناد والاضافة وغيرها من الخواص
التي لا تدخل الحروف فيكون اسماء واما ما روى ابن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال من قرا حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر امثالها
لا اقول الم حرف بل الالف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد به حرف المباني لا الحرف
المصطلح والحديث رواه الترمذي والدارمي وقال الترمذي حديث حسن غريب اسنادا
وتحقيق هذا الكلام ان الحرف في اللغة قد يطلق ويراد به اللغة كما في قوله صلى الله عليه وسلم
انزل القرآن على سبعة احرف اي سبع لغات وقد يطلق ويراد به الجانب والطرف
والمتبادر منه عند ذكره مع المركب من الحروف حرف المباني واما مجيء الحرف في اللغة بمعنى
الكلمة

اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو انه
قلت بان المقطعات اسماء وقد ورد في الحديث
انها حروف فاجاب ان المراد حرف المباني لا الحرف
المصطلح

اشارة للاعتراض على البيضاوي رحمه الله
ذكر ان المراد بالحرف في الحديث الكلمة
ورود في اللغة كذلك

الكلمة ان ملة لا ف منها الثلثة فلم نطلع عليه والظاهر ما ذكرنا ان المراد منه في الحديث حرف
المباني لاجماع العلماء على ان كل حرف من حروف المباني اذا قرئ من كتاب الله فله حسنة
مضاعفة الى عشر امثالها فلو قلنا ان المراد بالحرف الكلمة لزم ان يكون ثواب الكلمة المركبة
من اعداد حروف المباني مقصورا على العشرة وهذا خلاف ما وقع عليه الاجماع ان كل
حرف من الكلمة له حسنة مضاعفة الى عشر امثالها مع عدم تاييد اللغة وايضا كان المتبادر
من ذكر الحرف ما يكون دالا على المعنى يمكن ان يتوهم ان حصول الثواب المضاعف الى العشر
لتضمن الحرف المدلولات فاما لو كان [illegible] على سبيل التهجي غير مفيد للاجر الموعود عقيبه بقوله
صلى الله عليه وسلم لا اقول الم حرف اي حرف واحد لعدم افادة الالفاظ الثلثة عند الاجتماع
على سبيل التهجي الا ما يفيد الحرف الواحد كان حرف واحد ثم افاد صلى الله عليه وسلم ان الثواب انما
يتعلق بالقراءة واستعمال اللسان وسائر مخارج الحروف فيها ولا مدخل للمعنى في الثواب فلذا كون
من الحروف دالا كان على سبيل التهجي مفيد للثواب بهذا قال صلى الله عليه وسلم الف حرف ولام حرف
وميم حرف اي كل واحد من المذكورات على سبيل التهجي وان لم يقصد به المعنى فهو حرف مفيد
للاجر الموعود وهذا معنى الحديث انشاء الله تعالى والله اعلم قال في الكشاف وقد روعيت في هذه
التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي حروف وحدان والاسامي
عدد حروفها مرتقى الى الثلثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا
المسمى صدر كل اسم منها كما ترى الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لان الالف
لا يكون الا ساكنا والابتداء بالساكن ممتنع مستهجن قال المولى التفتازاني في شرح الكشاف فمعنى
هذه اللطيفة ان يكون المسمى بعينه او بعضه جزءا من الاسم كما في اسماء الحروف وكما في البسملة ونحوها
والا فمعنى كل اسم موضوع دلالة على المسمى قال الفاضل [illegible] غفر الله له وفيه نظر اما اولا فلان [illegible] المسمى

بعينه كون جزؤا من الاسم ليس من معنى الدلالة في شيء واما اطلاق الدلالة على ذكر المسمى في حروف
الاسم لا يفاد من اللغة واما ثانيا فلا استحالة كون المسمى بعينه او بعضه جزؤا من الاسم المزوم
تاخر المقدم بالذات لان الدال مقدم بالذات على المدلول بل الحق انه مماثل للمسمى لا عينه ولا بعضه
واما ثالثا فلان قوله في كل اسم موضوع دلالة على المسمى لا يوجب ان يكون الدلالة عليه معتبرة
في التسمية والكلام في تلك الدلالة فكون كل اسم موضوع ذا دلالة على المسمى بعد حصول العلم
بالوضع لا يستلزم عدم كون بعض الاسماء دون بعض ذا دلالة على المسمى في التسمية والحاصل
ان وجود الدلالة في كل اسم موضوع على المسمى لا يوجب ان يكون الدلالة على المسمى معتبرة في التسمية
في بعض الاسماء كاسامي الحروف والظاهر ان معنى هذه الدلالة الاشارة الى المسمى في الاسم بذكر
ما يماثله فيه بعينه او ببعضه والله اعلم قال القاضي البيضاوي رحمه الله تعالى في تفسيره لما كانت
مسميات هذه الاسماء حروفا وحدانا وهي مركبة صدرت بها لتكون تاديتها بالمسمى اول
ما يقرع السمع قال فضل الله غفر له اراد بيان وجه تصدير اسماء التهجي بما يماثل المسميات
كل اسم بما يماثل مسماه فذكر ان الباعث عليه ارادة كون المسمى في كل اسم اول ما يلاقي القوة السامعة
فيقرعها اي اول ما يسمع من الاسم ونقول فائدة هذا ان كان سرعة حصول المدلول من الدال فهذا
غير حاصل من التصدير لمن لم يعلم الوضع وبعد العلم به يحصل العلم بالمدلول سواء صدر المسمى به
او لم يصدر بلا تفاوت بل الظاهر ان فائدة التصدير حصول رعاية ما حقه التقديم من
حروف الدال لمماثلة المدلول **الوجه الثاني** من الكلام في المقطعات في ان هذه الاسماء
هل هي معربة او مبنية فذهب صاحب الكشاف الى انها معربة كسائر الاسماء قبل التركيب وسكونها
سكون الوقف لا سكون البناء ودليله على ان سكونها سكون الوقف لا سكون البناء انه لو كان
سكون البناء لعمل بها ما عمل بكيف واين وهؤلاء ولم يقل صاد وقاف ونون مجموعا فيها

بين

بينهما بين الساكنين قال في الكشاف فمن حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون ساكنة الاعجاز موقوفة كاسماء
الاعداد فيقال الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلثة فاذا وليتها العوامل ادركها الاعراب كقولك هذه
الف وكتبت الفا ونظرت الى الف قال فضل الله غفر له نحن حققنا هذا البحث في كتاب توضيح الفوادي
على تفسير البيضاوي وخلاصته ان التحقيق ان المعرب قد يقال على مفعول اعربت الكلمة وهو الذي
مسه وادركه الاعراب وقد يقال على ما يقابل المبني اصطلاحا واختلف في المعرب بالمعنى الثاني
فمن حصر سبب بناء الاسماء في مشابهة ما لم يكن له الاعراب وهو مبني الاصل جعل الاسماء الخالية
عنها معربة وجعل سكون اعجازها قبل التركيب وقفا لا بناء وهذا مذهب صاحب الكشاف
والمحققين من النحويين واستدلوا على ذلك بما ذكرنا ان المعرب جوز فيه في الاسماء قبل التركيب
وقفا لا بناء التقاء الساكنين كما في الوقف ولو كان سكونها بناء لما جمعوا بينهما كما في سائر الاسماء
المبنية ونقل عن ابن مالك انه قال راى من جعل الاسم قبل التركيب معربا حكما لا يبعد عن الصواب
اذ لو كان مبنيا لم يسكن اصلا في التعديد اذ لم يرد مبني كذلك فهو كان فقد اكتفوا لكون الاسم معربا
اصطلاحا بمجرد انتفاء المانع من قبول الاعراب ولم يعتبروا وجود مقتضيه وعرفوا المعرب بما يختلف
آخره باختلاف العوامل في اوله ولو ارادوا ما يمكنه الاختلاف على قانون اللغة سواء اتصف بالفعل
او كان ما شانه ذلك اما قريبا كما وقع في التعديد ومن لم يحصر سبب البناء في المناسبة المذكورة
واشترط في المعرب وجود مقتضي الاعراب قال لم يلي العوامل لم يكن المعرب حتى هذه الاسماء مبنية
فهذا مذهب ابن حاجب قال فضل الله غفر له وعندي ان هذه الاسماء قبل التركيب لا معربة
ولا مبنية والدليل عليه انها لو كانت معربة لاختلف آخرها باختلاف العوامل لكن لم يختلف فلم
تكن معربة والقريب من المختلف قبل تحقق الاختلاف لا يسمى في اللغة مختلفا واستصواب
ابن مالك مبني على نفي البناء عنه ومن دليلنا في اثبات عدم بنائه فلا يكون معربة ولا مبنية

فان قيل تقرر في اصطلاح القوم عدم الواسطة بين المعرب والمبني فكيف جعلتها قسمين لاسم
قلنا هما قسمان لاسم ادركه التركيب بالفعل فان الاسم عند اعتوار المعاني المختلفة عليه
يعرض له احد الوصفين الاعراب والبنا واذا كان خاليا عن ذلك فقط بلا اعتوار شي من الاوصاف
عليه فليس بمعرب ولا مبني وقد قال في الكشاف فحكم كل اسم عمدت الى تادية ذاته فحسب قبل ان يحدث
فيه بدخول العوامل شي من تاثيراتها فحقك ان تلفظ به موقوفا وهذا الكلام مما يشم منه رائحة
الحكم بالموقوفية عليه في حكم الاعراب والبناء كما هو راينا والله اعلم **الوجه الثالث**
في وقوع هذه الاسماء على هذه الصيغ في فواتح السور القرانية وفيه اقوال القول الاول انها اسماء
السور فكل ما وقع منها في صدر كل سورة فهو اسم لتلك السورة وهي في ذلك على ضربين احدهما
ما لا يأتي فيه اعراب نحو كهيعص والمر والثاني ما يأتي فيه الاعراب وهو اما ان يكون اسما
فردا نحو صاد وقاف ونون او اسماء متعددة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها
على زنة قابيل وهابيل وكذلك طسم يتأتى فيها ان يفتح نونها وتصير ميم مضمومة الى طاسين
فجعلا اسما واحدا كدارابجرد والنوع الاول ليس الا محكيا واما النوع الثاني فيجوز فيه الامران
الاعراب والحكاية كقول الشاعر يذكرني حم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم فان
حم فيه معرب غير منصرف وهكذا كل ما اعرب من اخواتها لاجتماع سببي منع الصرف فيها وهما العلمية
والتانيث ومعنى الحكاية ان تجي بالقول بعد نقله على استيفاء صورته الاولى كقولك دعني من
تمرتان ويجوز في صاد وقاف ان تنصب وليس بفتح واتمام بنوته لامتناع الصرف وانتصابهما بفعل
مضمر نحو اذكر ويجوز ان يقال حركت لالتقاء الساكنين كما قرا ولا الضالين واتمام يجوز ان يكون
نصبه بفعل القسم ويكون مجرورا بحذف حرف الجر لان بعض هذه الفواتح محلوف بها وبالقران والقلم
كقوله يس والقران الحكيم وكذا ن والقلم وما يسطرون واستكره الخليل النحوي الجمع بين القسمين

على مقسم عليه واحد ولو جعل الواو حرف عطف لم يتيسر في هذا المحل النصب بحذف الجار
للاول في الاعراب لكن لا يبعد في صورة الجر ولو جعلت هذه الاسماء محكية بالنية كان الاول القسم
ويعد حرف الجر مضمرا واما وجه تسمية هذه السور بهذه الاسماء فهو الاشعار بان هذا القران
ليس الا كلمات عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ كما قال الله تعالى قرانا عربيا
القول الثاني ان يكون ورود هذه الاسماء بطريق التعداد كالايقاظ والتنبيه لمن تحدى
بالقران وكالتحريك للنظر في ان هذا المتلو عليهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم
وهذه الحروف مادة الكلام وعنصره فلولا انه من عند الله تعالى لما عجزوا عن الاتيان بمثله علم انه
ليس من كلام البشر بل هو كلام خالق القوى والقدر وفي هذا المقام ذكر صاحب الكشاف معان شتى
ومباحثة من القولين ونحن نريد ان نذكر خلاصة كلامه ونفرق ما هو الحق من الطرفين فنقول
قال الكشاف ولنا من الوجه الثاني على الاول ان يقول ان القران نزل بلسان العرب وصيغ نظمه
على اساليبهم والعرب غير متجاوزين ما سموا به مجموع اسمين ولم يسموا احدا منهم بمجموع ثلثة اسماء
واربعة وخمسة والقول بانها اسماء السور حقيقة يخرج الى ما ليس في لغة العرب ويؤدي ايضا الى
الاسم والمسمى واحدا فان اعترض صاحب قول الاول على صاحب القول الثاني بان القول بهذا القائل
قول قريب الى الاذهان ولا يمكن ان يرد فيجوز لصاحب القول الثاني ان يقول ان ما قاله الناس
انها من اسماء السور هو الاصوب لكن معناه ليس المراد به التسمية الحقيقية بل هو نظير ما قيل فلان يروي
قفا نبك وعفت الديار والله اعلم بقول لصاحبنا اذا قرات فيقول الحمد لله وبراءة من الله ورسوله
ويوصيكم الله في اولادكم والله نور السموات والارض قرات والحال هذه ان المحل ليست اسامي
لهذه القصائد والايات بل المراد رواية القصيدة بجملتها او رواية القصيدة التي اولها قفا نبك
وما جرى الكلام على اسلوب من قصد القصيدة والمستفاد منه هو المستفاد من التسمية قال واذا ذلك

على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ونجيب ان يجيب عن الاعتراض على الوجه الاول ان التسمية
بثلثة اسماء والزيادة مستكرهة وخروج عن كلام العرب اذا جعلتها اسماً واحداً الخمسة حروف
واما ما لم يكن مركباً ومنثوراً كأسماء الاعداد فلا استكراه فيه لان ذلك هو التسمية
بشيء حقه ان يكون حكاية عنه كما سمي تأبط شراً او كزيد منطلق اذا سميته احداً وكما تسمي
احداً ببيت من الشعر وسوى سيبويه بين التسمية بجملة وببيت من الشعر وبين التسمية
بطائفة اخرى من الحروف المعجمة واما تسمية كل السورة بفاتحتها ليس من جعل المسمى والاسم شيئاً
واحداً كما زعم المعترض لان تسمية مؤلف بمفرد والمؤلف غير المفرد الا ترى انهم جعلوا اسم
الحرف مؤلفاً عنده من اثنين آخرين معركهم صاد فلا يكون الاسم والمسمى واحداً لان
الاسم مؤلف والمسمى مفرد قال فضل الله هذا كلام صاحب الكشاف والمستفاد من فحاوى
ان الوجه الثاني مختار له ونحن ان شاء الله تعالى في الوجه الذي اخترناه بالدليل الشرعي نذكر
ما في هذين الدليلين من القوة والضعف ونبينه بعون الله تعالى القول الثالث ان ايراد
هذه الاسماء في صدر السور ليكون اول شيء من السورة يقرع السمع مستقلاً بوجه من الاعجاز
وتقدمة لدلائل الاعجاز وبيان هذا ان النطق بنفس حروف العرب الكل فيه متساو سواء
كان قارياً او امياً بخلاف النطق باسامي الحروف فانه مخصوص بمن يكون له حظ في القراءة
ومخالطة مع اهل الكتاب وتعلم هذه الاسامي منه واما الامي فقلما استغرب منه التكلم به واستبعد
كما استبعد منه الخط والتلاوة كما قال الله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك
اذاً لارتاب المبطلون فحكم النطق بتلك الاسامي مع اشتهار انه صلى الله عليه وسلم كان غير مقتبس
بشيء من اهل الكتب بحكم القصص المذكورة في القرآن فانه قريباً ومن كان بين يديه بين ظهرانيهم
لم يحيطوا بانه ذلك كان حاصلاً للنبي صلى الله عليه وسلم من جهة الوحي فكان ذلك شاهد
صحة

صحة نبوته وهذا بمنزلة انه تكلم بالفارسية بلا سماع القلم من احد واعلم ان ما اورده الله تعالى
في فواتح هذه السورة اذا تأملته وجدته نصف اسامي الحروف المعجم ثمان وعشرون على مذهب
من جعل الهمزة والالف حرفاً واحداً وهذا هو الاصح عند علماء العربية واما القائلون بان اسامي الحروف
المعجم تسع وعشرون فهم يجعلون الهمزة والالف حرفين وذلك النصف اربعة عشر حرفاً الالف
واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف
والنون وهذه الاسماء في فواتح تسع وعشرون سورة بعدد حروف المعجم على مذهب من
جعل الهمزة حرفاً غير الالف ثم اذا نظرت الى هذه الاربعة عشر وجدته مشتملاً على انصاف
اجناس الحروف وهذا موقوف على معرفة اجناس الحروف اعلم ان الحروف المعجمة لها باعتبار بعض
الاوصاف انقسامات الاول انها منقسمة الى حروف مهموسة ومجهورة ضعيف الاعتماد على
مخرجه ويقابلها المهموسة لان الصوت يخفى عند ادائها والهمس في اللغة الصوت الخفي وهذه
الحروف تحتبس جري النفس مع تحركها وذلك بواسطة ضعف اعتماده على المخرج وليس لها قوة تمنع
النفس فيجري معه النفس وتجري النفس مع الحروف من ضعفها وتلك الحروف قد جمعت في هذه
الكلمة ستشحثك خصفه والنصف الذي جاء في الفواتح هو الصاد والكاف والهاء والسين
والحاء وفي مقابل المهموسة المجهورة وذلك حروف لا تحتبس جري النفس مع تحركها والسبب انه
لما كان قوياً في نفسه وقوي الاعتماد عليه في موضع خروجه فلا يخرج مع الصوت القوي
الشديد ويمنع النفس من جريه فيرتفع الصوت وذلك ثمانية عشر حرفاً وقد جمع في لفظ ظل
قو ربض اذ غزا جند مطيع وقد جاء نصفها في الفواتح وذلك الالف واللام والميم والراء والعين
والطاء والقاف والياء والنون الانقسام الثاني ان الحروف منقسمة بالشديدة حروف تحتبس
جري الصوت عند كمالها في المخرج فلا يجري وذلك ثمانية حروف وقد جمع في لفظ اجدك قطبت

والمهموسة حروفه

٢ والرخوة والشديدة

والنصف الذي جاء في الفواتح الالف والكاف والطاء والقاف ومقابل الشديدة الرخوة وهي مأخوذة
من الرخاوة وهو اللين والمراد بها هنا اللين وقد يعلم تعريفه من تعريف الشديدة وهي عشرون حرفا
ونصفه الذي جعل في الفواتح اللام والميم والراء والصاد والهاء والعين والسين والحاء والياء
والنون الانقسام الثالث ان الحروف تنقسم الى المستعلية والمنخفضة والمستعلية هي حروف يرتفع
بها اللسان الى جانب الحنك وذلك سبعة حروف الصاد والضاد والطاء والظاء والغين والقاف
ونصفه الذي جاء في الفواتح الصاد والطاء والقاف ومقابله المنخفضة ويقال المستفلة ويعرف
تعريفه من تعريف مقابله الذي هي المستعلية وذلك اثنان وعشرون حرفا ونصفه الذي جاء في الفواتح
الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون الانقسام الرابع
ان الحروف تنقسم الى حروف مطبقة والمطبقة هي الحروف التي ينطبق معها اللسان بالحنك الاعلى فينحبس معه
الصوت ثم في اللسان وما يحاذيه من الحنك الاعلى وهي اربعة حروف الصاد والضاد والطاء
والظاء ونصفه الذي ذكر في الفواتح الصاد والطاء ومقابله المنفتحة وهي التي لا ينحبس الصوت
عند النطق بين اللسان والحنك بل ما بين اللسان والحنك منفتح وذلك اربعة وعشرون حرفا
والنصف الذي في الفواتح اثنا عشر الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والعين والسين والحاء
والقاف والياء والنون ومن حروف القلقلة وهي الحروف التي تضم فيه الى الشدة ضغط في الوقف
وقد جمعها لفظة قد طبج ونصفه الفصيح وهو القاف والطاء ذكر في الفواتح والذي هو في تراكيب
العرب وكلها علم ان الحروف التي لم يذكرها الله تعالى في الفواتح من الاجناس التي عددت هي اقل
وقوعا من الحروف التي ذكرت وقد علم ان معظم الشيء وكله نازل منزلة الكل وهذا مطابق للطائف
التنزيل واختصاراته فكانما عدد الله تعالى على العرب الفاظ تركيب كلامهم منها للاشارة الى ما ذكرنا
من الجائهم عند المعارضة والالزام الحجة اياهم ومن جملة ما يدل على انه تعمد ذكر الحروف من جملة الحروف

التي

التي تكون اكثر وقوعا في الكلام وفي تراكيب الكلم ان الالف واللام لما كثر وقوعهما في الكلام والتراكيب وقعا في
اكثر هذه الفواتح على سبيل [illegible] وتلك الفواتح في ثلاثة عشر سورة البقرة وال عمران والروم والعنكبوت
ولقمان والسجدة والاعراف والرعد ويونس وابراهيم وهود ويوسف والحجر فان قيل لما كان تعديد
هذه الاسماء للاعجاز [illegible] والاتيان بالامر الغريب فلم لم يعددها في [illegible] واحدة وفرقها في السور قلنا الحكمة في الاعادة
التنبيه على ان ما عجزهم عن معارضة القران مؤلف من هذه الحروف وتجديدها في المواقف المتعددة يوجب سرعة الوصول
الى ما الغرض على الوجه الاتم الاحسن فان قيل لم لم تجيء على وتيرة واحدة وجاء اعداد حروفها مختلفة فبعضها
جاء على حرف واحد كالصاد والقاف والنون وبعضها جاء على حرفين كطه ويس وحم وبعضها على ثلثة
احرف مثل الم والر وطسم وبعضها على اربعة حروف نحو المص والمر وبعضها جاء على خمس نحو كهيعص
وحم عسق قلنا هذا على عادة افتنان العرب في اساليب كلامهم والتصرف فيه على الطرائق المختلفة والمذاهب
المتنوعة فكما ان ابنية كلماتهم تكون على حرف وحرفين الى خمسة احرف ولا يتجاوزون عنها فقد وقع في هذه
الفواتح على هذا النسق فان قيل ما وجه اختصاص كل سورة بفاتحة اختصت بها قلنا اذا كان الغرض هو التنبيه
المذكور فالفواتح كلها في تادية هذا الغرض متساوية ليس لاحد فضل على الاخر وطلب وجه الاختصاص ساقط
كما سمي رجل ابنه زيدا وابنه الاخر عمرا وطلب وجه الاختصاص منه غير معقول لان الغرض هو التمييز وهو
حاصل على اي طريق سلك [illegible] فضل الله غفر له هذه الوجوه التي ذكرها صاحب الكشاف في كتابه قد ذكرنا
ههنا ملخصا مبسوطا طارحا عنه التعبيرات الموجبة لاغلاق الكلام والتدقيق في البلاغة لا [illegible] تحسين
الكلام والاعسار على الطالبين مع [illegible] في تلك التعبيرات مع شرح ما يشكل منه ومع ما افاض الله
علينا فيه من زوائد الفوائد السانحة من فيض الوقت والكشف والتنقيح ولان [illegible] الشروع في تحقيق هذا
المطلب ان شاء الله تعالى والمحو والاثبات والرد والقبول بعون الله وتوفيقه فنقول مستمدا من توفيق الله
والهامه اعلم ايدك الله تعالى ان علماء التفسير اختلفوا في الحروف المقطعة التي هي في اوائل السور فذهب

بعضهم الى ان علمه عند الله تعالى وهي من المتشابهات التي ليس لاحد فيها علم وذهب بعضهم الى ان
العلماء الراسخين قد اعطوا علم هذه المقطعات وهذا البعض اختلفوا في معانيها والمستفاد من
حديث سؤال اليهود انه يجوز ان يكون هذه الكلمات مشيرة بحروفها وتعدادها الى ايام دولة
الائمة الاسلامية وملوك الاسلام ومدة بقاء النبوة لانه ورد في الحديث ان يهود المدينة اتوا النبي
صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد قد علمنا ان مدة نبوتك وملك امتك واحد وسبعون سنة فقالوا
باي شيء علمتم هذا قالوا انزل عليك الم وهي احد وسبعون فقال صلى الله عليه وسلم قد نزل علي ما هو
اكثر عددا من هذا وهو المص فحصل تحقيق هذا معنى الحديث وقد قال العلماء في معناه وجهين
الاول انه صلى الله عليه وسلم ذكر هذا على سبيل التهكم بارادة الزامهم والمكابرة قياسا بقولكم
وتهكمكم في هذا الامر ليس له اصل يرجع اليه لان هذه المقطعات وان فرضنا انها اشارة الى
ايام دولة الاسلام فقد نزل ما هو اكثر عددا من الم فالحصر في هذا الاحد والسبعين غير معقول
الوجه الثاني ان كلامه صلى الله عليه وسلم على وجه الموافقة وتصديق ان اسماء حروف
الفواتح اشارة الى ايام الدولة الاسلامية بنص على ان الاكثر من الم قد نزل لتكون الزاما
اياهم وذهب بعض آخر من العلماء الى انها اسماء القرآن قد ذكر في تسع وعشرين سورة بعد
الحروف المذكورة لما كان الفاظ القرآن مركبة من تلك الحروف وهذه الحروف مادتها وذهب
بعضهم الى انه اسم تلك السورة المفتتحة بها وذهب بعضهم الى انه الاسم الاعظم الالهي وقد قال
سيد المفسرين وحبر الامة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما انها اسماء الهية اكتفى بذكر بعضها
مثل ان يقال في كهيعص الكاف من الكافي والهاء من الهادي والياء من الحي والعين من العالم
والصاد من الصادق وذهب كثير من المفسرين الى هذا القول الذي ذهب اليه صاحب
علم الكتاب ابن عباس رضي الله عنهما ولم يذكروا شيئا غير هذا وجاء في رواية اخرى من ابن عباس
رضي الله عنه

رضي الله عنه انه قال في تفسير الم ان معناه انا الله اعلم ويجوز ان يكون هذا قولا آخر في معنى المقطعات
وذلك بان يكون كل حرف بعضا من كلمة ذكرت في صدر السورة مثلا نقول في الم معناه هذا
من الاحد بواسطة الملك الى محمد والالف يكون بعضا من الاحد واللام التي في الوسط يكون
بعضا من الملك وعلة اختيار الحرف الاوسط من الملك ان الملك واسطة بين الاحد ومحمد



ويكون الميم بعضا من محمد صلى الله عليه وسلم اما من ميمه الاول او ميمه الثاني ويكون اشارة الى
ان بلوغ النبي صلى الله عليه وسلم الى النبوة في سن الاربعين وكذلك المص يكون فيها الاشارة بتنزيل
القرآن من الاحد بواسطة الملك الى محمد الذي قص الله القصص بواسطة جبرئيل لان الاعراف
مذكور فيه القصص وكذا كل سورة قد ذكرت في اولها اسماء الحروف يكون مثل ذلك معنى يناسب تلك
تلك السورة وهذا من عادات اساليب تراكيب العرب ليس بغريب ولا اجنبي كما ذكر في شعر البلغاء
شعر قلت لها قفي قالت قاف اي وقفت للمحبوبة فقالت وقفت فاقتصر قاف واراد
وقفت وسنذكر بعد هذا سر هذا الاكتفاء بالبعض فلما علمت هذه المقدمات فاعلم ان ذكر
بعض اسماء الحروف في اوائل السور وتعدادها امر لم يمكن للعقل الاطلاع على سره بلا وقوع توقيف
من قبل الشارع ولا يمكن الاطلاع على اسرارها بمجرد العقل والقياس لان هذا بعض من اسماء الحروف
المعجمة مذكورة على طريق التعداد في بعض فواتح السور وليس واقعا على نسق واحد لانها وقعت
على تراكيب مختلفة من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي والآيات الواقعة بعدها ليست
على طريقة واحدة بل في بعضها وصف بعدها الكتاب وفي بعضها الثناء على الله تعالى وفي بعضها
القسم وليست جهة جامعة ضابطة وكيف يستقل العقل بمعرفتها والحال انه لم يقع في اساليب
تراكيب بلغاء العرب مثل هذا بان يبدءوا كلامهم باسماء الحروف المعجمة فلا يكون العقل
بتتبع التراكيب مستقلا بمعرفتها ولا يكون بد من توقيف من قبل الشارع ونحن بعد التتبع

والاستقراء التام في الكتاب والسنة واقوال العلماء ذكرنا في هذا المقام ما وجدنا فيها وما وجدنا
اصح مما ذكرنا من قول ابن عباس رضي الله عنه الذي دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اللهم علمه الكتاب
ده وقال انها اسماء الله تعالى اكتفى ببعضها من الحروف وهذا الاكتفاء بالبعض في ذكر الكلمة موافق
لاساليب كلام العرب كما ذكرنا واذا كان ذلك من اساليب كلام العرب وصح بنقل كلام سيد المفسرين
ظهر ان اختيار هذا القول يكون اولى ومذهبنا في هذا ان علم هذه الاسماء ان لم يكن مخصوصا بالله
وقد اعطى العلماء الراسخون علمها فالحاصل ما ذهب اليه ابن عباس رضي الله عنهما انها اسماء الله تعالى
التي اكتفى بذكر بعضها هنا اختيارنا والدليل عليه ما ذكرنا واما الاقوال الثلثة التي نقلناها
عن الكشاف فالقول الاول منها وهو ان اسماء الحروف المذكورة في اوائل السور اسماء للسور
المذكورة هو وان صحيحا قد ذكره علماء التفسير لكن ليس بقول قوي صح به حديث او رواية من
الصحابة وليس في الكتاب والسنة اشارة اليه فقط هذا فهو مدخول بان العرب لا يتعدون
في التسمية بالمركبات على الخمس وما قال صاحب الكشاف في توجيهه ان التسمية مجاز عن قول البعض
وارادة الكل كما يقال قرأت قل هو الله احد والمراد السورة فمحل نظر لانه اذا كان المراد ذكر
البعض وارادة الكل لا يكون ذلك البعض اسما في الحقيقة لان مثل هذا جار في كل السور القرآنية
مثل قل هو الله احد ولا يقال انه اسم السورة بناء على ان المراد من الاسم العلم وفي العلم لا بد من
سبق الوضع فمحل الكلام من قال انه اسم القران على انه ذكر البعض وارادة الكل مجاز بلا قرينة فهو تعسف
وما قال انه حكي مثل تابط شرا فهو فرع ثبوت علمية بوضع من سمى والحال انه اعترف ان
التسمية مجاز عن ذكر البعض وارادة الكل فلا يكون في الحقيقة اسما ولا يكون مسبوقا بالتسمية
فكيف يكون محكيا مثل تابط شرا او بيت شعر واما القولان الاخران فما رأينا احدا من المفسرين
ذكرهما وليس فيهما نقل من الصحابة والتابعين وليس شيء منهما في كلام من تقدم من علماء التفسير
ممن

ممن بعده بل ذلك شيء يقول صاحب الكشاف من سليقته بلاغته وغيرة تقربه وكل واحد منهما مخدوش
من وجوه واما القول الاول من القولين وهو ان فواتح السور لايقاظ من تحدى بالقران وعارضه بانه
هذا الكلام الذي عجزتم عن معارضته كلام مؤلف من جنس ما تؤلفون به كلامكم ولولا انه من عند الله
ما عجزتم عن الاتيان بمثله فهذا خلاصة هذا الوجه الذي اختاره صاحب الكشاف ومن تابعه من
المفسرين كالقاضي البيضاوي وطائفة غيره يتبعون في التفسير رأي صاحب الكشاف ويجعلونه
امامهم ومقتداهم فما رأينا احدا من المفسرين من السلف ذكر هذا الوجه وهذا الوجه ليس
ايماء ولا اشارة يتابع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم واثار الصحابة والتابعين في هذا الباب
ويخرج من ان يكون تفسيرا وقالت العلماء التأويل ما يكون موافقا للقواعد العربية في معنى القران وان
لم يكن منقولا من الحديث ومرويا من اقوال الصحابة والتابعين واذا لم يكن معنى القران منقولا من
الحديث واقوال الصحابة والتابعين ولم يكن موافقا للقواعد العربية يكون تفسيرا بالرأي
الذي حذر منه اذا علمت هذا فنقول تفسير فواتح السور القرآنية التي هي اسماء الحروف المذكورة
على سبيل التعداد بانها المذكورة لايقاظ الخصم المعارض بان هذا الكلام مؤلف من جنس الحروف
والحكم بان الغرض من اتيان هذه الفواتح في صدر السور ليس الا هذا الايقاظ على طريق الجزم ليس منقولا
من الحديث واقوال المفسرين وكل من كان عالما بالتفسير واقوال العلماء السابقين من المفسرين
ويعلم ان من سبق صاحب الكشاف من المفسرين لم يقل بهذا فيقضي انه من باب التأويل والتأويل
ههنا ليس بظاهر لانه في قواعد كلام العرب في وقت معارضته للغائر قبل نزول القران لم
يقع مثل هذا ولا يجوز ان يكون واقعا لان هذا امر توقف على ان رجلا منهم ادعى النبوة وذكر
كلاما بليغا معجزا ثم ذكر مع من يعارضه وينكر نبوته بعضا من حروف المعجم في اول الكلام الذي
ادعى انه معجز لايقاظ ذلك الخصم بان هذا من جنس كلماتهم فلولا انه من عند الله لما عجزوا عن

الاتيان بمثله فاذا كان فيما سبق على القرآن مثل هذه الصورة واقعا ثم انه صلى الله عليه وسلم
عمل مثل هذا عند التحدي بالقرآن صح ان يقال هذا من اساليب كلام العرب ومعلوم ان قبل
النبي صلى الله عليه وسلم لم يدع احد من العرب النبوة ولم يجعل الكلام محل التحدي وتعارض
الشعراء بعضهم بعضا لم يعملوا كذلك فعلم ان هذا ليس على وفق اساليب العرب فلا يكون
من التاويل بشيء واذا صح ان يكون هذا العمل من التفسير والتاويل فيبقى ان يكون هذا من الذي
في القرآن وهذا العمل مع كونه خارجا من التفسير والتاويل غير موافق لرأي العقلاء لسبعة اوجه
الاول انه يلزم من هذا انه ذكر بعض الافراد واراد الجنس على طريق التعداد وهذا المحذور
مثلا وقع في صدر سورة البقرة الم وعلى تقدير تلك الارادة التي ادعاها يصير المعنى المتحدى به
مركبا من الالف واللام والميم فحسب وهذا مع انه ليس من طريق التعداد اذ لم يذكر هذه الحروف
المذكورة فلا يصح لان المتحدى به الذي هو الآيات والسور القرآنية ليس مركبا من هذه الحروف
فقط وان كان المراد ان المتحدى به مركب من جنس الالف واللام والميم كان بعض افراد الكثرة
مذكورة مع ارادة الجنس وهذا باطل ان اراد المعنى الحقيقي ومجاز بلا قرينة ان اراد المعنى المجازي
الوجه الثاني لا يخفى ان النبي صلى الله عليه وسلم كلما تحدى الكفار وعارضهم في القرآن ذكر اسماء الحروف
اولا للايقاظ او ذكره مرة بقصد الايقاظ فان زعم انه كان يذكر في كل مرة فالنقل يكذبه لان كثيرا
من السور قرأها النبي صلى الله عليه وسلم على الكفار اولا للتحدي وهي غير مصدرة بالفواتح وان زعم
انه فعل هذا مرة في التحدي فيكون ذكر اسماء الفواتح في غير هذه المرة مستدركا هذا خلف وان زعم
انه كان يفعل وقد كان يترك فنقول ان الفعل لو كان مقتضى للبلاغة ومستحسنا في التبليغ
ففي صورة الترك يكون الكلام غير وارد على مقتضى البلاغة وكذا في العكس الوجه الثالث انه لو كان
الحال كما ذكره كان الجدير انه في اول مرة نزل القرآن وتحدى به يكون اسماء الحروف مذكورة والحال

بلغ

ان اول

ان اول سورة نزلت اما سورة العلق وهي مفتتحة باقرأ باسم ربك الذي خلق واما سورة
المدثر وهي مفتتحة بقوله يا ايها المدثر واما سورة الفاتحة فهي مفتتحة بالحمد لله رب العالمين
على اختلاف العلماء في ان اول ما نزل من السور واحدة من هذه الثلاثة فعلم ان الوجه ليس ما ذكره
الوجه الرابع ان كثيرا من السور المنزلة في المدينة مصدرة باسماء الحروف ولا شك ان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يتحد الكفار بالقرآن في المدينة لانه صلى الله عليه وسلم اثبت نبوته
بالتحدي بالقرآن في مكة فلم يحتج الى التحدي في المدينة فعلم ان الوجه ليس ما ذكره الوجه
الخامس ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شعاره في بعض الغزوات حم لا ينصرون
فلو كان ذكر هذه الاسماء لارادة ما ذكره هذا القائل كان ذكره في الحرب مستدركا لانه لم
يكن اوان المعارضة والتحدي الوجه السادس انه لو كان المراد ما قال كان المناسب ان
يكون ذكر اسامي الحروف على ترتيب ابتث او على ترتيب ابجد وتركيب اسماء الحروف من غير
الترتيب الذي هو واقع عليه شاهد عدل ان ما ذكره ليس المراد الوجه السابع انه وقع في دعاء
الحسن البصري رحمه الله انه قال يا كهيعص يا حم عسق ولو كان المراد ما قال انها لا اسماء الله تعالى
كان هذا الدعاء غير موجه والحسن البصري من اكابر المفسرين وقوله في غاية من الاعتبار
وهو مكذب لهذا الدعوى قال فضل الله هذا بيان لبعض الوجوه الدالة على فساد هذا
القول ولنا سواها وجوه كثيرة دالة صريحا على بطلان هذا القول تركناها مخافة الاطالة والله اعلم
واما القول الثاني من القولين الذين اختارهما صاحب الكشاف وهو ان تصدير السور
باسماء الحروف ليكون اول ما يقرع السمع مستقلا بنوع من الاعراب وتقدمة لدلائل الاعجاز وهو
ان الامي ينطق باسماء الحروف وهو ليس من شانه ووظيفته فالنطق بهذه الاسماء حكمه حكم القصص
الغريبة التي اشتملت عليها القرآن وخلاصة الكلام ان النطق باسماء الحروف ليس شان الامي واذا

ابتث ط

نطق الامي بها يستغرب ويكون مقدمة الاعجاز وهذا القول مع انه حاصل من رايه مخترع
من تلقاء نفسه ولم يتكلم به احد من السلف من علماء التفسير من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم ومع
اشتماله على العيوب التي كانت في اخراج القول الاول وورودها بهيئتها بالتلبيس تغيير ولا تاويل
بل هو محض الراي ويرد عليه وجوه الاول ان اختصاص النطق باسامي بعض الحروف بمن كان قاريا
او كاتبا ممنوع لانه يجوز ان يكون بعض الاميين خالط بعض القراء والكتاب فسمع منهم بعض اسماء
الحروف فحفظه كما نشاهد هذا كثيرا ويفهم من دعوى الاختصاص ان من لم يكن قاريا او لا كاتبا لم يمكن
له ان يتلفظ بالالف والقاف والدال وامثال هذا من مفردات الاسماء ولا يسع له التفوه بشي
من هذا الاختصاص بالقاري او الكاتب وهذا باطل نعم لو نطق بجميع اسماء الحروف على ترتيبها لثبت
او اجملها يمكن ان يدعى ان هذا وظيفة القاري والكاتب وهذا ظاهر والوجه الثاني ان
تفريق هذه الحروف على السور المختلفة ووجودها في بعض دون بعض مكذب لهذا الدعوى
ظاهر لانه لو كان المراد ما ذكره كان التلفظ ببعض منها في سورة او سورتين كافيا والقياس على تكرار
القصص ظاهر الفساد لان تكرار القصص فائدة التبشير والانذار والتذكير موجود وفي تكرار هذه الاسماء
على هذا التقدير لم يتصور فائدة الوجه الثالث ان تكرار بعض من تلك الاسماء مثل الم وحم والر في السور
المتعددة مكذب لهذا الدعوى لان المراد لو كان ما ذكره وادعاه لحصل من هذه الاسماء مرة واحدة
وكان ذكره في مرة واحدة كافيا في ذلك المطلوب بل التكرار ينافي ما يدعيه بناء على ان التكرار يزيل
للغرابة لان الخصم يحصل له المجال بان يقول ان هذا الرجل المتحدي سمع بعض اسماء الحروف ويكررها
وجدنا التكرار في هذه الاسماء علمنا ان دعوى ارادة الاعراب وتقدمة دلائل الاعجاز باطل
الوجه الرابع ان الاتيان بكلام فصيح غاية الفصاحة لا يتوقف على كون قائله الاتي به قاريا او كاتبا
فان كثيرا من بلغاء العرب ومصاقعها من عدنان وقحطان المشتهرين بكمال البلاغة كانوا اميين

فان كان

فان كان ذكر اسماء الحروف لاجل خروجه من الامية ليكون قادرا على اثبات ان ما جاء به في البلاغة
فهذا مندفع بان الامية لا تنافي كمال البلاغة وان كان لاجل انه يرى مستغربا نطق الامي
بعض اسماء الحروف فهذا ليس بمستغرب وخارق للعادة بناء على احتمال ان الامي سمع من قاري او
كاتب كما كان شان سائر العرب الاميين كانوا يسمعون ويتكلمون به فدعوى الاغراب باطل
الوجه الخامس انه ان كان المراد من الاتيان باسماء الحروف اغرابا فتكرارها في المواضع المختلفة
بالتراكيب المختلفة يزيل الاغراب لاحتمال ان يقول الخصم ان اسماء الحروف التي تكلم بها مختلف
التراكيب المختلفة على انه سمع اسماءها من بعض اهل الكتاب وقد وقع سمعه ولا يعلم ترتيبه فاندفع
الاغراب بالتكرار كما ذكرنا في الوجه الاول فيكون ترك التكرار لتحقق الاغراب وبها وقع التكرار
علمنا ان الغرض ليس هذا الاغراب الذي يدعيه الوجه السادس ان جعل النبي صلى الله
عليه وسلم حم لا ينصرون شعارا في الحرب وهو ليس في موضع التحدي بعد اثبات النبوة
مكذب لهذا الدعوى ايضا الوجه السابع دعا الحسن البصري كما سبق ذكره يدل على انه من
اسماء الله تعالى الذي وهذا مكذب لدعوى ان ذكر الاسماء لاجل الاغراب كما سبق في الوجوه
الواردة على الوجه الاول قال فضل الله غفر له هذه هي الوجوه التي ترد على القولين الاخيرين
من القولين اللذين ذكرهما صاحب الكشاف واتمها بالقضاء في رد هذين القولين وانهما
لانهما قولان مخترعان غير مذكورين في الحديث واقوال الصحابة والتابعين ووجوه علماء
السلف من المفسرين وقد ذكرهما الزمخشري في صدر تفسيره الكشاف ونقلها القاضي
البيضاوي مختصرا من كلامه ولم يتفطن شراح الكشاف ان هذين القولين
من مخترعاته وانهما غير مذكورين في كتب المفسرين ولم يعلموا انهما مخلان بالوجوه المذكورة
وهذا يصير سببا لالتباس المعنى التفسيري على الناس وعدم علمهم بان القول المذكور في التفسير

هل هو منقول او مخترع وذلك بسبب وقوع الخلاف في معاني القرآن ومقاصده وبيّننا في هذه المباحث ما هو
الذي يبحث عن معاني ومقاصده والله اعلم بالنيات وهو المعطي للثواب على قدر الطويات وما علم
حقيقة الاقوال المذكورة في معاني فواتح السور المسميات بالمقطعات فليرجع الى تحقيق قول ابن عباس رضي الله عنهما
في معنى الفواتح الذي اخترناه من ان الفواتح اسماء الله تعالى التي اقتصر على ذكر بعضها فنقول هذه الاسماء
تسمى بالمقطعات وقد سبق ان المقطعات في اللغة هي الثياب القصار والمناسبة اللغوية تؤيد فيما
اخترناه من الوجه لان هذه الاسماء اذا كانت اسماء الهية اكتفيت ببعضها فقد كانت مقصورة
عن الكل فيكون مقطعة لان هذا معنى المقطع كما ذكر في النهاية في غريب الحديث لابن الجزري ومما
يجب ان يعلم هنا ان تلك الاسماء الالهية التي قصرت واكتفي ببعضها الالفاظ انها تكون بتوقيف
ولا يكون القول بان هذا الاسم من اسماء الحروف بعضا من اسم الهي جائزا الا بتوقيف من الشارع
ولا يجوز لاحد ان يقول هذا الحرف من ذلك الاسم بمجرد مناسبة يجد بينهما مثل ان يقول اهل
الالف بعض من الاحد واللام بعض من اللطيف والميم بعض من الملك او المنعم او غيره بلا نقل
وتوقيف من قبل الشارع وقد ذكر المفسرون مثل ابي اسحق الثعلبي والامام محيي السنة البغوي
وغيرهما في كل فاتحة من فواتح الاسماء الالهية التي تكون تلك الفاتحة بعضا منها بنقل احد من
علماء الصحابة والتابعين كما ذكرنا في كهيعص ومن اراد تمامها فليرجع الى تلك التفاسير
قال الفضل الله يحتمل ان شاء الله تعالى ان يكون وقوع تلك الاسماء المقتصرة في صدر بعض السور دون
بعض مبنيا على ان نزول جبرئيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم كان على نوعين كما روي في صحيح البخاري
في الحديث الثاني من باب كيف كان بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم برواية عائشة
رضي الله عنها عن الحارث بن هشام انها قالت سأل حارث بن هشام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كيف يأتيك الوحي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم احيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو اشده
علي

علي فيفصم عني وقد وعيت ما قال واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول انتهى ومما كان الملك
ينزل احيانا على قلبه كما قال الله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والصوت الذي كان
يسمع صلى الله عليه وسلم كان صوتا ممتدا كالصلصلة الجرس ولهذا كان اشد الوقوف له صلى الله عليه وسلم
منها اشق ولهذا قال هو اشده علي فلا يبعد ان يكون في هذا القسم من الوحي الالهي الملكي للتفهيم
واجرائه صلى الله عليه وسلم على تلقي الوحي بطريق التعليم مبادي الكلمات التي هي الحروف في ضمن الاسماء ايماء
عند الكلام المعتمد على مخارج الحروف من الصوت المتدارك ويتدرج صلى الله عليه وسلم في مراتب
تلقي الوحي من جبرئيل عليه السلام ليتنبه النبي صلى الله عليه وسلم ان الملقى عليه كلام مؤلف من هذه الحروف
الملقاة عليه وما كان يلقى من جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اسماء الحروف بعض
من الاسماء الالهية القاه جبرئيل عليه ليعلم ان ما في ما كان يلقيه مؤلفا من جنس الحروف وهو القرآن
المتلو المقروء لانه من جنس الالهيات ثم ان في انواع الوحي الملقى عليه لان الوحي النازل عليه كان من جملة
منها الالهام الملقى على القلب وذلك الملقى عليه بالالهام كان احيانا هو القرآن العظيم وقد كان يقع
والفرق بين القرآن وغيره من الالهامات ان ما يكون لفظه متلوا ويتعلق به كثير الاحكام المتعلقة
بالالفاظ القرآنية مثل عدم جواز قراءة الجنب اياه وان كان مكتوبا لا يجوز مسه بلا طهارة انه القرآن
ويحمل في الصورة التي كان القرآن منزلا على قلبه ان حامل الوحي يلفظ بحروف ليتميز وحي القرآن عن سائر
الالهامات وكانت تلك الحروف متضمنة للاسماء الالهية بطريق الاختصار وهذا التنبيه والايماء
بمبادي الاسماء مثل ان يكون المخدوم في البيت ويريد خادمه ان ينبهه انه على الباب واقف فيقول
الله ليتنبه ويحصل ذلك الاخبار والتنبيه في ضمن الذكر الالهي والله اعلم ومن هذا التحقيق
ينبغي ان يتفطن الذكي المتدبر بان السور المصدرة باسماء الحروف يحتمل ان يكون منزلة على
رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق من الوحي وهو الوحي النازل على قلبه ومما كان القسم الآخر

من الوحي بطريق مثل الملك جلا لا يحتاج في هذا النوع الى ذلك التنبيه والايقاظ لانه من جنس كلام الرحمن
وعند تحقق المكالمة لا حاجة الى التنبيه بادا الذي تكلم به من جنس الحروف ويحتمل ان السور التي
مصدرة بالمقطعات نازلة بهذا النوع من الوحي والله تعالى اعلم ومما يجب ان يعلم انه على هذا القول
وهو ان فواتح السور اسماء الله تعالى الكريم بعضها يجوز ان ما اتى به من الحروف صدر حروف الاسماء
الالهية وهذا الوجه اظهر وفي تقديرات الاسماء عند الحروف الكثيرة ما ذكرنا من صدور الاسماء ويجوز
ان يكون من اوساط الاسماء او اواخرها لان الغرض ذكر البعض وارادة الكل والبعض اعم من الصدر
وغيره وايضا مما يجب ان يعلم ان الاسماء الالهية التي يكون منها الحروف مخصوصة منها يجوز ان يكون توقيفية
مثل الكاف من الكافي كما قال ابن عباس رضي الله عنهما ويجوز ان يكون غير توقيفية بل يكون من الاسماء الواردة بالتوقيف
فكل اسم يكون مشتملا على ذلك الحرف كان يجوز ان يجعل هذا بعضا منه وان لم يكن توقيفا من قبل الشارع ان
هذا الحرف بعض من ذلك الاسم كما يقال في هذا المثال ان الكاف من الكريم وان لم يقل به احد من المفسرين
وعلى هذا نعتنا التعميم في الشرح يحتمل ان يكون الحروف الواردة في اوائل السور القرآنية التي اعدادها بعد
اسقاط المكرر اربعة عشر حرفا وقد اجتمعت تلك الحروف في هذا التركيب المطبوع نص حكيم له سر قاطع ابعاضا
من اربعة عشر اسما من الاسماء الالهية المشتملة على اثبات الصفات الذاتية والفعلية والاضافية
والسلبية ويحمل على ترتيب وقوع تلك الحروف في مبادي السور مرتبة بتلك الصفات : الله
لطيف مرسل صادق رءوف كريم هادي حي عليم طاهر حبيب حليم قادر نور وفي كل
سورة تكون يحتمل ان يكون لمناسبة بين مقاصد تلك السورة وبين تلك الاسماء ومن اراد ان يتضح
عليه حقيقة هذا الكلام فليرجع الى مبادي السور من تفسيرنا المسمى بتقريب المعاني في تفسير المثاني
ويعلم منه حقيقة مقصد الكلام في كل سورة وليلاحظ مع ذلك المقصد على حسب وقوعه في مواقع
الكلام من اوائل السور فانه يظهر عليه حقيقة تكون تلك الاسماء الالهية على حسب ترتيبها
التي

التي وقع فيها مثل ان يكون الم اسم وحم عسق اسم وكهيعص اسم ويؤيد هذا القول انه وقع
في بعض ادعية النبي صلعم يا كهيعص يا حم عسق كما مر وهذا دليل على انها من الاسماء الالهية
وايضا ورد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم جعل شعاره في بعض الغزوات حم لا ينصرون وهذا ايضا
دليل على انها من الاسماء الالهية وايضا يحتمل ان يكون هذا الدليل والدليل الذي سبق دليلان على
ان الفواتح بعض من اسماء الله تعالى كما اخترناه وان قيل لو كان الفواتح اسماء الله لزم ان يكون
التركيب من كلام العرب على اكثر من كلمتين وهذا غير وارد في كلام الفصحاء قلنا لا يلزم ان يكون اسما
عربيا بل يجوز ان يكون بغير العربية من الالسنة واشتمال القرآن على لفظ غير عربي معرب لا يستلزم
خروج القرآن من العربية فان الالفاظ المعربة وارد في القرآن والله اعلم الوجه الرابع من الوجوه الخمسة
المذكورة في تحقيق فواتح السور المسميات بالمقطعات في تحقيقات المحققين من الحكماء الاسلامية اعلم
ايدك الله تعالى ان المحققين من حكماء الاسلام ذهبوا الى ان اسماء الحروف الواقعة في صدور السور
مشتملة على بيان انواع خواص الاعداد ووقوع كل طائفة من تلك الحروف مبني على ارادة الخواص
والاثار عند نزول تلك السورة المصدرة بتلك البعض وطلبه ظهور هذا وكلام محققي الحكماء الاسلامية في
المقطعات على نوعين الاول في نفس الحروف التي كانت المذكورات في صدر السور واسمائها والثاني في الاعداد
التي يكون افراد تلك الحروف دالة عليها على طريق حساب الجمل اما الاول الذي في تحقيق الحروف فاعلم ان الحق
خلق الانسان مدني الطبع بمعنى محتاجا في تعيشه الى التمدن وهو اجتماع ابناء النوع في المعاونة
والمشاركة لتيسير مهام المعاش والمعاد ولما كان التمدن والاجتماع غير ميسر الا بان يحصل لكل واحد
الاعلام بما في باطنه غيره ليعلم المقاصد فيما بينهم ويفهم كل احد صاحبه من ارباب التمدن بما
يحتاج اليه لا جرم ان الله تعالى اعطى الانسان الصوت وهو الهواء المتموج الخارج من الجوف في بعض
اجزاء الانسان من اقصى الحلق الى راس اللسان والشفتين يحصل لذلك الصوت اعتماد وذلك

الصوت المعتمد هو الحروف واذا ركب بعضها مع بعض وبقي على الانفراد يسمى لفظاً على حسب اعتماد ذلك
الصوت على المخارج المختلفة وعلى حسب الهيئات المختلفة التركيبية تفيد المعاني المختلفة والمقاصد
المتنوعة الغير المنحصرة وعلى حسب المناسبة التي يكون لجواهر الحروف حسب الطبائع مع كل طائفة
من اولاد آدم يحصل اللغات المختلفة والالسنة المتنوعة وكل من اللغات والالسنة لا يخرج عن
ثمانية وعشرين حرفاً فعلم ان الاصل في جميع العلوم التي يكون الانسان في صدد تعليمها هو هذه الحروف
وذهب المحققون من الحكماء الى ان طبائع تلك الحروف مبادئ لظهور جميع المظاهر الخلقية ولكل واحد من
هذه الحروف في عالم الروحانيات صورة وتصرف على حسب التركيبات بترتيب خواص وآثار عليها وتظهر
من اجتماعات تركيبات الحروف آثار عجيبة على حسب اوضاع الافلاك وتأثر القابليات والفعل
منها ولكل واحد من الحروف طبيعة واذا حصل الاجتماع بينها يحصل امتزاجات لتلك الطبائع
ويفيض عليها الصور النوعية من المبدأ وكما يرد على الطبائع العنصرية الصور من المبدأ الفياض
كذلك يرد الصور على طبائع الحروف المركبة ويظهر منها آثار غريبة وقد عين بعض الحكماء طبائع الحروف
مثلا قالوا طبيعة حرف الالف نارية وهو حار يابس وكذا الغير الالف من الحروف طبائع وليس
مرادهم من هذا الكلام ان الصوت المعتمد له طبائع مختلفة من حيث الكيفية لان الصوت هواء متموج
وطبع الهواء حار رطب فقط بل المراد والله اعلم انه عند حصول صورة الالف مثلا يحدث الطبيعة النارية
من جهة الاثر والخاصية وتحقيق الكلام ان طبائع الحروف في عالم المثال الخاص بها هي منشأ احداث
الكيفيات في عالم الكون مثلا اعداد حروف التهجي مطابق لمنازل القمر وفي كل يوم من الايام التسعة
والعشرين للقمر بحسب حركته في منازله يربي من طبيعة حرف من الحروف التسعة والعشرين بسبب يظهر اثر
فعل القمر وخاصيته وذهب بعض الحكماء الى ان حقائق الحروف هي الملائكة التي يحدثون بامر الله
في الطبائع وجعل اسمائهم في مظهر الكلام اجزاء اللفظ الملفوظ به ليظهر اسمائهم في مظهر الكلام
الحقائق

الحقائق والمعاني كما انه بمقتضى حقايقهم في ايجاد المكونات بالاوامر الالهية اذا عرفت هذه المقدمات
فاعلم ان صور الحروف التي وقعت بالتراكيب المختلفة في فواتح السور يتضمن خواص وآثار ومظاهر
عند ارباب معرفة حقائق الحروف وقد ورد في بعض الاخبار ان رجلا سأل امير المؤمنين علي بن ابي طالب
رضي الله عنه ان يبين له معنى كهيعص فقال علي للسائل لو اردت ان تمشي على الماء والمراد من ادراك
حقيقة هذه الحروف حصول القوة لاظهار خوارق العادات ويحتمل كونه سبب عجز الفصحاء عن معارضة
القرآن واسكاتهم الخاص من الآثار والخواص الحاصلة من تلك الحروف المركبة ومن هاهنا ان بعض
اهل التحقيق قال لو لم يكن المقطعات القرآنية لم يحصل لنا فهم اعجاز القرآن ونحن نذكر في بعض من هذه الآيات المقطعات
على طريقة الحكماء المحققين نبذا من غرائب العلوم يستدل بها على فهم باقي المقطعات فنقول امثاله
اكثر هذه الاسماء الحرفية الواقعة في فواتح السور تكراراً هو الم وصدر سورة البقرة التي اطول السور
مفتتح به وتركيبه من ثلثة حروف الاول هو الالف المتحرك ومخرجه اقصى الحلق وذلك الحرف اذا
تحرك يقال له الهمزة واذا سكن يقال له الالف الثاني اللام ومخرجه اللسان والحنك الاعلى وهو اوسط
المخارج الثالث الميم ومخرجه اطراف الشفتين اذا انضمت احدهما بالاخرى وفي بدن الانسان الذي هو
محل الصوت المعتمد الذي يظهر منه الحروف مظهر الاول الحروف اقصى الحلق الذي هو اول محل الظهور
التعينات الحرفية واللام مظهره وسط المخارج والميم مظهره آخر المخارج وهو اطراف الشفتين
وهذا اشارة الى ان حقائق الماهيات في ظهورها في المظاهر الخلقية يبتدئ من اول مظاهر الظهور
وهو عالم الروحانيات وهو في التجرد متنفسة من طبيعة الالف الذي يلزمه التجرد عن النقطة
والحركة واوسطها احرف اللام الذي هو بمثابة عالم المثال الواقع في الوسط واللام غاية عالم
المثال المتوسط بين عالم الروحانيات والجسمانيات وآخرها حرف الميم الحاصل من انطباق
المبدأ بالآخر في الحركة الدورية الوجودية كانطباق الشفتين وذلك بمثابة انطباق نقطة المبدأ

افتتاح

كالنقطة الاخرى التي هي الانسان الكامل فحروف التكثير تدل على اشارة الى انقسام الخلق والى ان جميع
الموجودات ابتداء من الالف الذي هو عالم الجبروت وينطبق على الميم الذي هو محل الاختتام وعلى
هذا القياس سائر تركيبات حروف الاسماء في السور لها طبائع بعض آثارها وخواصها الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين وخواص الاثر يستنبطونها بطريق الالهام الالهي واستعمال القوة الفكرية
التي هي تصرف الوهم والله اعلم واما النوع الثاني من كلام حكماء الاسلام في الاعداد بطريق حساب
الجمل المستخرجة من فواتح السور اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الاعداد بحسب الوفق والمباينة خواصا وآثارا ومن
جملة علوم الحكمة علم اعداد الوفق وهو علم يعرف منه خواص العدد وآثاره من جهة التوافق والمباينة
وهو من فروع الحكمة الرياضية التي هي العلم الاوسط وعلم الرياضي من الاصول الثلثة للحكمة واعلى
علوم الحكمة الالهي والاوسط الرياضي من الاصول والادنى الطبيعي ولوفق الاعداد آثار وخواص
مجربة لا يخفى على ارباب التجارب في ذلك الفن وقد قال بعض الحكماء الاسلامية تسمية الحروف التي هي
الفواتح من السور ان المراد بهما اعداد هي مدلولات تلك الحروف على حسب العرف الخاص الذي هو
اصطلاح المحاسبين واجتماع الاعداد لها خواص ويحتمل ان يكون في جمعية كل فاتحة من فواتح السور
المصدرة باسماء الحروف التي هي المقطعات خواص وآثار محتجبة عن العقول ولم يكن الاطلاع عليها لاحد
سوى خواص الامة ونحن عددنا حروف المقطعات التي هي الفواتح بحساب الجمل بعد اسقاط المكرر فحصل لها
ستمائة وثلثة وتسعين وقد جمعها لفظ خصم وفي هذا العدد جميع انواع الخواص التي تكون في الاعداد
ونشير الى شمة من تلك الخواص ان شاء الله تعالى فنقول على قواعد اهل الحساب بلا شك ان اشرف
الاعداد هو الفرد لانه مادة الزوج فالزوج في قوام وجوده يحتاج الى الفرد والفرد المطلق هو
الواحد لانه حقيقة البسيط لكن عند المحققين من اهل الحساب ان الواحد ليس من جملة العدد
لانهم عرفوا العدد بانه نصف حاشيتيه مثل الاثنين فانه نصف حاشيتيه وهو الواحد والثلثة

وكذلك

تعريف علم الوفق

وكذلك الثلثة نصف حاشيتيه وهو الاثنان والاربع وليس الواحد حاشيتان بل هو نصف احد
حاشيتيه وهو الاثنان فلا يكون الواحد داخلا في العدد بل هو اصل ومنشأ للاعداد وهو سار في
جميع مراتب الاعداد مثلا العشرة عبارة عن عشر واحد وعلى هذا القياس واول الافراد الثلثة
وعدد حروف المقطعات ستمائة وثلثة وتسعون فيكون فيه اول الافراد والثلثة جامع من الفرد
الحقيقي الذي هو الواحد والزوج الحقيقي الذي هو اول الازواج ثم ان الثلثة لما وجد التكرار في مرتبة
العشرات مثل نفسه حصل الثلاثون وهو الحاصل من التكرار الثلثين مثل الثلثة في تكرار العشرات وهو التسعون
وذلك نهاية عقود العشرات وكذلك الثلثة بالتضعيف الذي هو الستة الى مرتبة المات ستمائة
ففي عدد المقطعات وهو ستمائة وثلثة وتسعون يكون الثلثة التي هي اول الافراد حاصلا له
الكمال في مراتب العشرات والمات واصل الثلثة عدد جامع بين الفرد الحقيقي والزوج الاول ولما حصل
له الترقيات في المراتب حصل منه كمال اقسام العدد ووقع بطريق التكرار في سلسلة السور وقوعا متحققا
مبنى على الاحتراق م العدد وآثاره (الاعداد وآثاره) التي صارت محفوظة في ضمن التكرار لاظهار مقاصد السورة
والله اعلم بتلك الحقائق والمقاصد ولكن يتم جواز كون اعداد حروف المقطعات مشيرة الى ايام دول
الملوك الاسلامية وتغيرات الدول لجاز ان يقال ان في المائة السادسة التي كان فيها ستمائة
سنة ظهرت الدولة الجنكيزية وغلبة عسكر التتار من الترك فان ذلك الظهور كان بعد ستمائة
وقبل ظهور عسكر الترك كان الاسلام مصونا عن فساد شر الكفار ومصونا عن تطرق فساد
الفجار فيحتمل ان يقال ان تلك الحروف واعدادها كانت حارسا للدين الاسلام عن تطرق
فساد الكفر في الاسلام والى ستمائة سنة من الهجرة بعدد حروف الفواتح كان دين الاسلام
محفوظا ومحروسا من شرور الكفرة بواسطة خاصية تلك الاعداد والله تعالى اعلم ومنه (اهل)
الرشاد وهذا شمة من الاشارة الى حقائق المقطعات بطريق الحكماء الاسلامية بيناها

في هذا المقام يستلذ بها الطالب على نهايات الكلام ويتنظم حقيقة كلامهم عند ارباب الافهام والآن
نبين اسرار الفواتح وحقايقها على مذهب اكابر الصوفية بمساعدة التوفيق ومنة الامام وعليه
التكلان وبه الاعتصام الوجه الخامس من الوجوه الخمسة المذكورة في تحقيق الفواتح السور المسماة بالمقطعات
في تحقيقات المحققين من اكابر الصوفية فيها اعلم ايدك الله ان الحروف عند محققي الصوفية
عبارة عن الصور العلمية الثابتة في علم الله قبل ايجاد العالم وتلك الصور علوم قائمة بذات الله
مالم يظهر في عالم اعيان الكونية واذا ظهرت في المظاهر الخلقية صارت تلك الحروف مقولة والى هذا
اشار الشيخ محيي الدين العربي الاندلسي في كتابه الفتوحات المكية حيث يقول شعر كنا حروفا عاليات لم نقل
مستودعات في ذرى اعلى القلل ولما وقع ايجاد الموجودات العينية خرجت حقايق تلك الصور
من مكمن الكمون الى مظاهر البروز وتجلت تلك الصور في الهيات الحرفية في صورة الانسان الذي
هو العالم الصغير والمظهر الجامع بناء على ان الصور العلمية لا يستقل بذواتها التي قائمة بذات الحق
الاول فلما ظهرت تلك الصور العلمية في المظاهر الكونية صارت الحروف في المظاهر الكونية مظاهر
الصور العلمية في ذات الانسان وتركبت منها الكلمات النطقية وهي قائمة بذات الانسان
الذي حقيقة المظهر والمرآت لحق الاول تعالى شأنه ولما كان وصول العلم الى الانسان في كسوة الحروف
علم ان تلك الحروف مظاهر الصور العلمية التي ظهرت في المظهر الجامع الذي هو الانسان بالصوت
المقطع المعتمد على المخارج ولهذا كان الاعلام والافهام بواسطة هذه الحروف واذا علمت
هذه المقدمة من مذهب الصوفية فاعلم ان الحروف المقطعات التي اسماها فواتح بعض
السور القرآنية عند محققي الصوفية عبارة عن تلك الصور العلمية الواقعة على حسب التراكيب
المختلفة في اوائل السور وفي مضامينها ايمت (?) وعلمت حقايق العلوم التي هي متعلقات العلم
المحيط لواجب الوجود لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا ترى الايمة الطاهرين

صلوات الله

عليه وسلم
صلوات الله علي نبيه وعليهم اخرجوا دقايق العالم وحقايق المعارف بتعليم رسول الله صلى الله
من تلك المقطعات فكان الصور العلمية الالهية الرموز والاشارات التي فهمها رسول الله صلى الله
عليه وسلم وصارت مدركة مندرجة في مضامين تلك بطريق المقطعات واما سر افتتاح بعض السور
بتلك المقطعات هو الاشارة الى مرتبة العلم والاعيان الثابتة وان الموجودات قبل حصول
صورها العينية لهم بمثابة تلك الصور الخفية ثم ادركوا صورة التراكيب الخارجية ولما كانت صور
المركبات العينية واقعة على الانحاء المختلفة من الاثنين الى الخمسة وفي تحتها الاشارة الى ان المركبات
الطبائع العنصرية لم يتجاوز عن خمسة وبيان هذا الكلام ان اول التركيبات هو الثنائي وذلك
التركيب الروح والجسد ومن هذا الجنس من التركيب في الفواتح عشر سور طه ويس وسبع
حواميم ويحتمل ان يكون الصور العلمية للتركيبات الثنائية صورة عشر اجناس من المخلوقات
العظيمة فيكون طه صورة علمية للعرش المركب من النفس والجرم ويكون يس صورة علمية للكرسي الذي
هو ايضا من النفس والجرم ويكون طس صورة علمية للملائكة التي وقعت تركيبهم من الروح والجسد ويكون
الحواميم السبع صورا علمية للافلاك السبعة اللاتي هي المركبات من نفس وجرم وهذه اي التركيبات
الثنائية الثاني من التركيبات هو الثلاثي وهو تركيب الصورة والمادة والنفس ومن هذا الجنس
من التركيب وقع في فواتح ثلثة عشر سورة وهي الم في ستة سور والر في خمس سور وطسم في
سورتين ويحتمل ان يكون صورة العلمية للتركيبات الثلاثية صورة ثلثة عشر جنسا من المخلوقات
العالم السفلي الذي هو الماديات فيكون الم في مواقعه الستة صورة ستة طبقات ارضية مشتملة على
المركبات من المادة والصورة والنفس ويكون الر في مواقعه الخمسة صورة وجه الارض الذي هو
الطبقة العليا وهي جميع الطبقات والجبال والبحار والجواهر والنباتات ويكون طسم في الموضعين
من السور صورة الجنسين المركبين صاحبي النفس وهما الحيوان والنبات الثالث من التركيبات

هو الرباعي وهو التركيب المشتمل على جميع اجزاء العناصر الاربعة وقد ص هذا الجنس من التركيب وقع في اوائل
سورتين وهما البقرة وآل عمران ويحتمل ان يكون الصور العلمية للتركيبات الرباعية صورة جنسين من المخلوقات
وهما الانس والجن الرابع من التركيبات هو الخماسي وهو التركيب المشتمل على الحواس الخمس التي هي آلات النفس الناطقة
في ادراك المحسوسات في الانسان وبه يتدرج الى ادراك المعقولات ومن هذا الجنس من التركيب وقع في اوائل
السورتين وهما كهيعص وحم عسق ويحتمل ان يكون الصورة العلمية للتركيبات الخماسية صورة ذات هذين
الجنسين من المخلوقات وهما الانس والجن اللذان هما المكلفان والتكرار فيهما بواسطة الروح والجسد
اللذين كان احدهما سبب ادراك المعقولات وبسبب وجوده ادركا شرف التكليف والتعبد
بالاوامر والنواهي الالهية والثاني سبب بقائهما الذي يحصل به شرف الخبرة بهذه هي الصورة العلمية
لمركبات الطبايع الموجودة واما مفردات المقطعات ففي ثلثة ص وق ون ويحتمل ان يكون الثلاثة
صورا علمية لثلثة اجناس مفردة من المخلوقات ويكون لها صفة الاحاطة فيكون ص اسم بحر
محيط بالارض كما ذكر في تفسيره وق اسم جبل محيط بالارض ون اسم حوت يحفظ الارض والارض
واقعة على ظهره وعلى هذا التاويل الذي ذكرناه يكون جميع الطبقات صورا علمية للموجودات العينية
والمخلوقات الكونية ذكرت في صدور السور ليعلم علومها وحقايقها خواص الاسماء لرسول الله
صلى الله عليه وسلم ثم انه صلى الله عليه وسلم علمها الخواص اصحابه وآله وانتقل منهم بالوراثة الى
العلماء الذين هم ورثة الانبياء فهذه معاني فواتح السور القرآنية على مذهب محققي الصوفية والله
تعالى اعلم بحقايق الامور وهو عليم بذات الصدور ولما يسر الله تعالى علينا بيان حقايق العلوم
الغريبة المتعلقة بفواتح السور والكشف عن بدايع الحقايق التي كانت الى الآن محتجبة في استار
الاختفاء مكنونة في حجب الاجتباء فكشف الله تعالى بمنه وفضله فالآن نشرع في بيان حقايق
قوله اهدنا الصراط المستقيم ونجري فيها الكلام على حسب ما يسر الله علينا بحسن التعليم و[illegible]

الالهام

الالهام انشاء الله تعالى وبه التوفيق في الافتتاح والاختتام ومن الله العون وبه الاعتصام **الفاتحة الرابعة**

في بيان ان سورة فاتحة الكتاب مشتملة على مقاصد جميع العلوم الشرعية والعقلية

وذلك العلوم الذي ومنه انشاؤه ونحوه علما اعلم ايدك الله تعالى ان دعاء المؤمنين في فاتحة الكتاب اهدنا
الصراط المستقيم وقد سأل المؤمنون فيمن هذا الدعاء الطريق الموصل الى النجاة والسبيل الهادي الى الله تعالى
وادراك الصراط المستقيم الذي هو مطلوب المؤمنين اما بالشرع او بالعقل المستقيم لما خدا الشرع لان الهادي
الى الله تعالى الحصر في هذين الاثنين ونحن نذكر في هذه الفاتحة كيفية ادراك الصراط المستقيم بطريق الشرع و
العقل فنقول الصراط المستقيم عبارة عن علم الشرع والعمل الصالح المعمول بقواعد علم الشرع والعلوم الشرعية
منقسمة الى قسمين الاول ما يسمى علم الشرع مطلقا وهو علوم ثلثة الحديث والتفسير والفقه وهي
علوم يتوقف عليها معرفة العمل الصالح الذي هو موجب النجاة الثاني العلوم التي لها نسبة الى الشرع ولا يسمى
علوم الشرع وهي قسمان الاول العلوم الآلية التي يتوقف عليها معرفة الكتاب والسنة لكونهما عربيين

العلوم الآلية

وتلك العلوم اما ان يتعلق بمعرفة الابنية والتصريف ويسمى علم الصرف والاشتقاق واختلف في اتحادهما
وتباينهما فذهب بعضهم الى انهما علمان متمايزان واليه ذهب السيد الشريف الجرجاني فقال ان اقسام
العلوم العربية اما اصول واما فروع اما الاصول فالبحث فيها اما عن المفردات من حيث
جواهرها وموادها فعلم اللغة او من حيث صورها وهيآتها فعلم الصرف او من حيث انتساب
بعضها الى بعض بالاصالة والفرعية فعلم الاشتقاق فعلم ان علم الاشتقاق غير علم الصرف وهذا اختيارنا
وذهب بعضهم الى ان الصرف والاشتقاق علم واحد واليه يشير كلام صاحب المفتاح حيث عرف علم
الصرف بانه تتبع اعتبارات الواضع في وضعه من جهة المناسبات وهي علم الاشتقاق بعينه

علم الصرف والاشتقاق

وكذا يفهم من كلام ابن الحاجب حيث عرفه بانه علم باصول يعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب وقدماء علماء
العربية ذهبوا الى المغايرة كما هو معلوم عند اصحابها والله اعلم واما ان يتعلق بمعرفة تراكيب العرب من حيث الاعراب والبناء وهو

علم النحو علم النحو فهو علم باصول يعرف بها احوال اواخر الكلم الثلث من الاعراب والبناء وكيفية تركيب بعضها مع
علم اللغة بعض واما ان يتعلق بمعرفة معاني جواهر الالفاظ ومواد التراكيب فهو علم اللغة فعلم اللغة علم يعرف بها
معاني جواهر الالفاظ وموادها واما ان يتعلق بخواص تراكيب البلغاء ومعرفة اسباب البلاغة وهذا
القسم اما ان يتعلق بمعرفة احوال اللفظ العربي التي بها يطابق الكلام لمقتضى الحال وكذلك يسمى بعلم المعاني
علم المعاني فعلم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق الكلام لمقتضى الحال واما ان يتعلق بايراد معنى
علم البيان واحد في طرق مختلفة في وضوح الدلالة وخفائها فهو علم البيان فعلم البيان علم يعرف به ايراد المعنى
الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه وخفائها واما ان يتعلق بمحسنات لفظية او معنوية فهو علم
علم البديع البديع فعلم البديع علم يعرف به تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة واما ان يتعلق بشيء يكون
معرفة كمال حقيقة لغات العرب وانسابهم وقبائلهم وعرفهم الجاري بينهم موقوفة عليه وهذا القسم
علم التاريخ اما ان يتعلق بمعرفة الاحوال الحادثة فيما مضى مطلقا فهو علم التاريخ وهو علم يعرف به الاحوال الجارية فيما مضى
ليتحقق به حقايق اللغات والعرف الجاري بين العرب واما ان يتعلق بما جرى بين العرب من الحروب والوقايع
علم ايام العرب بخصب فهو علم ايام العرب وهو علم يعرف به وقايعات العرب في حروبهم ليتحقق به عرفهم الجاري في خطاباتهم
علم الامثال واما ان يتعلق بمعرفة وقايعات اخذ منها الحكم والمصالح بكلمات موجزة جارية فيها فهو علم الامثال وهو علم يعرف
به الكلمات الموجزة الصادرة من حكماء العرب وعقلائهم ليعرف بها الحكم والمصالح واما ان يتعلق بانساب العرب
وذكر قبائلهم وشعوبهم وافخاذهم وخصائلهم وكيفية تشعب كل قبيلة وطائفة من جدهم المشترك وبالذي يتزايد
علم الانساب وما به التميز من ابائهم وقبائلهم فهو علم الانساب وقبائل العرب وهو علم يعرف به كيفية تشعب فروع العرب
من اصولهم وما فيه من العوار والافتخار وهذه خمسة علوم يتعلق بمعرفة حقايق اللغات واصول مواردها
وحقايق الحروب الجارية بين العرب وتشعبهم بالاصناف المتفرقة وكيفية ذلك التشعب واما ان يتعلق
بالمنظوم من كلام العرب ومنثوره وهذا القسم اما ان يتعلق بالمنظوم من حيث اوزانه وقوافيه وهذا اعم
علم قوانين الكلام المخصوصة

المخصوصة التي يرتفع شان الشعر بها وبدونها ينخفض فهو علم العروض والقوافي وقرض الشعر وهو علم
يعرف به احوال اواخر الشعر واوزانه وضوابطه التي بها يرتفع شان الشعر وبدونها ينخفض وبعض علماء العربية
جعلوها علوما ثلثة علم العروض وعلم القوافي وعلم قرض الشعر ونحن جعلناها علما واحدا لعدم تمايزها موضوعا (غايتها)
عندنا فموضوع كلها اللفظ العربي من حيث انه منظوم فيدخل فيه ما يتعلق ببيان الاوزان وهو علم
العروض وما يتعلق باوضاع اواخره وهو القوافي وما يتعلق بضوابطه التي يرتفع بها شان المنظوم العربي وهو
قرض الشعر وقد يسمى الكل علم قرض الشعر وهذا اختيارنا واما ان يتعلق بالمنثور من كلام العرب وهو علم انشاء النثر
من الرسائل والخطب وهو علم يعرف به كيفية انشاء كلام منثور مشتمل على الصنائع او على المواعظ والنصائح وبعض
علماء العربية من جعلها لا يختص بالمنثور والمنظوم على ما سماه علم المحاضرات وعندنا انه ليس بعلم على حدة لان حقيقة
المحاضرات ان يوتي البليغ بكلام يناسب ما حضر من الاحوال سواء كان منثورا او منظوما فليس هو علما على حدة من
اقسام العلوم الالية وقد يسمون هذه العلوم العلوم الادبية والادب اسم يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الانسان
الى فضيلة من الفضائل وانما سموا هذه العلوم ادبية لان من تعلمه فقد تخلق برياضة محمودة يفيضه الى
فضيلة وخصلة محمودة ونحن سميناها علوما الية لانا عددناه من علوم الشرع وكونها من علوم الشرع
من حيث انها الة في معرفة الكتاب والسنة حيث وقعا بلسان العرب وجرى فيهما اساليبهم في اوضاعهم
ولغاتهم فمعرفة حقيقة الكتاب والسنة موقوفة على معرفة هذه العلوم فتكون تلك العلوم الات لتلك المعرفة
فلهذه المناسبة سميناها علوما الية والله اعلم واما موضوعات كل من هذه العلوم فهو اللفظ العربي ويمتاز
كل واحد من الموضوعات بالحيثيات التي يستفاد من حدودها كما ذكرناها فليرجع اليها من اراد الاطلاع
على حقايق موضوعاتها واما تحصيل هذه العلوم سيما علم قرض الشعر من اقسام العربية مع اشتراك ساير اللغات
والالسنة فيها فلان للعرب اختصاصا برعاية محاسن الكلام وتزيينها وافتخارا وابتهاجا بتزيينه وتحسينه
والمغالبة فيه ولهذا كان اقوى معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم من جنس الكلام فكان ما يتعلق بالبحث عن اللطائف

الكلام ومجانسة مختصا بلغتهم وايضا لهم اشتغال بالحروب ولهم ايام ووقايع عظيمة كثيرة يحفظونها
ويتذاكرونها في نواديهم وبواديهم واهتمام عظيم بامر الانساب ومعرفتها وكان ذلك من معظم ما يذكر في
النوادي التي هي المحاضرات واما علم الخط فقد جعله القوم من العلوم الادبية ونحن جعلناها من اقسام
علم الكتاب لان المعتبر في علوم الشرع هو خط المصحف وهو النقوش التي تقرءوا في المصحف فلما كان الاصل من علم
الخط ذلك عددناها من علوم الكتاب كما ستعرف واما غايات هذه العلوم وفوائدها فمنحصرة في معرفة
حقايق الالفاظ العربية الواقعة في الكتاب والسنة كما عرفت في حدودها وتعاريفها والله اعلم القسم الثاني
من العلوم المنسوبة الى الشرع هو العلم المتعلق بالاعتقاد وهو على نوعين الاول ما يتعلق بمعرفة الذات والصفات
والنبوات والمعاد بلا تعرض لدفع خلافات الفلاسفة وهو علم كلام القدماء وتعريفه انه علم يعرف به
العقايد الاسلامية الاصولية المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وافعاله وبالنبوات والمعاد والثاني
ما يعرف به الاحوال المشتركة بين الواجب والموجودات الممكنة من الجواهر والاعراض وما يختص بكل واحد منها من
حيث انه يستدل بالممكنات المعلولة على وجود الواجب وصفاته وافعاله والنبوات والامامة والمعاد مع التعرض
لدفع مذاهب اهل الباطل من الفلاسفة والمعتزلة والمشبهة والروافض ويسمى علم كلام المتاخرين وسبب
انقسام العلم المتعلق بالعقايد الاسلامية الى القسمين ان الكلام كان علما وضعه علماء الاسلام ودونوه
لغرض الرد على المخالفين في العقايد الاسلامية ولهذا لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم منه شيء
لصفاء خواطرهم ببركة صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم كانوا يتلقون العقايد من القرآن
ومن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا كانوا في صدر الاسلام في زمان خلافة الخلفاء الراشدين ولم
يظهر في ذلك الزمان من ارباب البلاغة احد يحتاج الى رد كلامه فلم يتكلم احد من اهل ذلك الزمان الا بالعقايد
الحقة الاسلامية الماخوذة من الكتاب والسنة فلما ظهر الخلاف في اواخر عهد الصحابة احتاجوا الى الرد على اهل
الباطل فاول من ظهر منهم كان رجل قدري يقال له معبد الجهني وكان يتكلم بالقدر بالبصرة في زمان عبد الله بن عمر

كان ذكر

كما ذكر في اول صحيح مسلم فاخبر عبد الله بن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بري منه وعن مذهبه ثم كثر البدعة
والخلاف وكان العلماء يتجادلون اهل البدع والاهواء على قدر بدعتهم ويجانبونهم على مقدار ابتداعهم
من الكلام ولم يكن يظهر في ذلك الزمان شيء من كلام الفلاسفة لان الفلسفة لم تكن بلسان العرب
حتى ظهر في زمان مامون العباسي طايفة من المجوس اظهروا الاسلام وترجموا علوم الفلاسفة ونقلوها
من اليونانية الى العربية فجادلوا اهل الاسلام وجادلوهم فيما خالف الشريعة من العلوم الفلاسفة
فما كان من علم الكلام قبل ظهور الفلاسفة يسمى كلام القدماء والعلم المحدث عنده يسمى علم كلام القدماء
والقصد الاكثر وكان كلام القدماء هو الخير وتعريفه انه علم يعرف به العقايد الاسلامية المتعلقة
بالذات والصفات والافعال والنبوات والمعاد وموضوعه ذات الله وذوات الممكنات
من حيث انها محتاجة الى الله تعالى واما ما كان بعد نقل الفلسفة الى العربية وبعدما خاض فيه الاسلاميون
وحاولوا الرد على ما خالفوا فيه الشريعة خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدهم
فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات
حتى لا يكاد يتميز من الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا كلام المتاخرين وتعريفه انه علم
يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع شبه المخالفين واختلفوا في موضوعه فقال
بعضهم موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان
مسائل هذا العلم اما عقايد دينية واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد وقالت طايفة منهم حجة
الاسلام الغزالي ان موضوعه الموجود بما هو موجود وتمتاز عن الحكمة الالهية باعتبار وهو ان البحث
ههنا على قانون الاسلام وتحقيق هذا البحث يطلب من الكتب الكلامية والغرض ههنا تعريف
العلمين المعروفين بكلام المتقدمين وكلام المتاخرين وموضوعهما والله اعلم وغايته العلمين حفظ
الدين عن خلل الاعتقادات الباطلة ودفع دماغ المبتدعة وهما من اشرف العلوم واما علوم

الشرع فتنشعب بالتقسيم الاول فالاول واعظمها علم كتاب الله فهو اما ان يتعلق بنقل اقوال الرسول صلى الله عليه وسلم
والصحابة والتابعين فى معنى كتاب الله تعالى فهو علم التفسير وتعريفه انه علم يعرف به معانى القرآن من حيث رواية عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم واقوال الصحابة والتابعين فى معنى القرآن ونصوص الكتاب الذى هو احد من دلائل الشرع ماخوذ من
هذا العلم وموضوعه الفاظ القرآن من حيث انه دال على المعانى الماخوذة من اقوالهم وعما فسروه وكشفوه فى بيانه ثم
وغايته مراد الله تعالى من القرآن وهو سبب معرفة اصول الشريعة الماخوذة من كتاب الله تعالى وهو موجب للعمل بالقرآن وهو
موجب للفوز بجميع السعادات الاخروية وكما ان يتعلق بمعرفة وجوه العربية والاحتمالات فى معنى القرآن فهو علم التأويل
وتعريفه انه علم يعرف به وجوه العربية والاحتمالات التى يسعها اللفظ القرآنى على قواعد النحو والمعانى والبيان وموضوعه الفاظ
القرآن من حيث يستنبط منه المعانى من وجوه العربية واحتمالات اللغة وصنع التركيب لتستخرج منه النكات المعنوية والبيانية
وغايته استخراج المعانى الفريدة الصافية عن كتاب الله بالقواعد العربية لبيان زيادة الافادة فى كلام الله تعالى واما ان يتعلق بمعرفة
ارتباط بعض الآيات القرآنية بالبعض وحل المقاصد بعضها ببعض فهو علم ربط الآيات القرآنية وتعريفه انه علم باصول
يعرف بها كيفية ارتباط الآيات القرآنية بعضها ببعض وارتباط المقاصد اللاحقة بالمقاصد السابقة وارتباط السور بعضها
ببعض وموضوعه الفاظ القرآن من حيث ارتباط بعضها ببعض جملا ومقاصد وسورا وغايته معرفة المقاصد الكلية التى هى
وسر الجمل القرآنية من حيث التتابع ووقوع المقاصد مترتبة ومعرفة ما سوى ان يعترى المؤمنين ان القرآن سور وجملة جمعت
ما اتفق لهم بقصد فى ترتيبها شىء او امر اتفاقى وقد وفقنا الله تعالى خاصة لتدوين هذا العلم واستخراج القواعد
لها ووضع المسائل والاصطلاحات فيها وصنفنا فى هذا العلم كتابنا المسمى بروابط الآيات وضوابط البينات
وان سبقنا بعض المفسرين فى بيان ربط الآيات مثل الامام الرازى ومن تبعه من بعده من المفسرين كالعلامة الهندى
وغيره ولكن تدوين العلم ووضع المسائل والاصطلاحات فهو من خواصنا ولله الحمد والمنة وبه التوفيق وقد التزمنا
فى تفسيرنا الفارسى المسمى بتقرير المعانى وتفسيرنا الثانى بيان ربط جميع الآيات بعضها ببعض وربط المقاصد والسور فيه
بتوفيق الله تعالى واما بيان انواع القراءة المتواترة من السبع والعشر وغير المتواترة من القراءات الشاذة وبيان نقلها

من

من رسول الله صلى الله عليه وسلم عن طرق ائمة القراءة فهو علم القراءة وتعريفه انه علم يعرف به كيفية قراءة الالفاظ القرآنية باللغات
المختلفة حسبما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قراءة واجازة سماعا وقياسا وموضوعه الالفاظ القرآنية من حيث
تنوعها باللغات المختلفة والتى هى المتنوعة لقبائل العرب على حسب ورود القراءة فيها او تنوعها وغايته معرفة ما
يجوز به تلاوة القرآن من لغات العرب واستيعاب انواع الثواب من التلاوة حسبما ورد به الرواية فى جواز التلاوة باللغات
واما ان يتعلق بتصحيح الالفاظ القرآنية عند القراءة حسب المخرج ومعرفة اعطاء كل حرف حقه من مخارج الحروف حتى اخراج
اللفظ القرآنى منه حسبما روى التلاوة على ذلك المخرج من رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو علم التجويد وتعريفه انه علم
يعرف به كيفية اخراج الحروف الواقعة فى الفاظ القرآن من مخارجها على الوجه الذى ينبغى ان يخرج عليه وموضوعه الحروف
القرآنية من حيث الاخراج من مخارجها حسبما ورد به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وغايته الفوز بترتيل القرآن
واداء حقوق التلاوة على الوجه الذى ورد به الرواية ليتم قوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا وليدرك ثواب من ورد
فيهم الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته الآية واما ان يتعلق بمعرفة مواقف السكوت والوقف والوصل وانواعه
فى جمل القرآن والفاظه وهو علم الوقف وتعريفه انه علم يعرف به مواقف القرآن وجوبا وجوازا وحرمة وكيفية الوقوف
حسبما ورد به الرواية وموضوعه الجمل والالفاظ القرآنية من حيث انه يوقف على اواخرها او يوصل وغايته
متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تلاوة كتاب الله تعالى واما سر الوقف فى القرآن وجوبا وجوازا وحرمة انه يجعل
تلاوة القرآن على حسب ما تكلم به الرب الحكيم العليم البشير النذير وحق المتكلم ان يقف التكلم فى بعض المواقف ليمتاز
المقاصد بعضها عن بعض ولئلا يلتبس المعانى على السامع مثلا الوقف اللازم لانه فى قوله تعالى ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا الآية فقد لزم الوقف على المؤمنين لانه
الوصل يقتضى كونه صفة للمؤمنين اذا تكلم التالى به على الاتصال فحينئذ المعنى فاسد لان الغرض ليس هو جعل
المؤمنين الموصوفين بالخداع فيصير المعنى وما هم من المؤمنين المخادعين وهذا خلاف الغرض فاذا وقفت وفصلت
بين المؤمنين والجملة الثانية بطل ذلك المعنى ولم يذهب الذهن اليه فاستانفت وقلت يخادعون الله

فصل وصفاً لمنافقين كما هو المراد وعلى هذا القياس سائر الوقوف على حسب المراتب فربما يكون فاسد المفاد
المعنى فهو الوقف اللازم وربما يكون ذلك المعنى حسن ولهذه مراتب بحسب مراتب الوقف من اللزوم والاطلاق
والجواز والتجويز وهذا غاية علم الوقف وفائدته والله اعلم واما ان يتعلق بتصوير الكلمات القرآنية والحديثية
في صورة الكتابة ليحصل له الوجود الخطي الذي هو احد من اقسام الوجود وكذا احكام شرعية كثيرة منوطة بها مسائل الفقه المتعلقة
فهو علم الخط وتعريفه انه علم يعرف به تصوير نقوش الالفاظ بالكتابة يعرف المصحف وغيره وهو من العلوم
الادبية ذكرناه ههنا في العلوم الشرعية لان غرضنا من الخط ما يكون على وتيرة ورد به المصحف وقد نقل
صاحب الكشف عن ابن درستويه انه قال خطان لا يقاسان خط المصحف وخط العروض فاردنا جعل
علم الخط من علوم الكتاب فجعلنا من علوم الشرع لان علم الخط واجب على الكفاية لبقاء الكتاب للمصحف بين الامة
وهذا انما يتوقف عليه التبليغ ولهذا جعلناه من علوم الشرع واما ان يتعلق بمعرفة خواص الآيات
وقراءته في الاوقات والحالات وما يعقبه من المنافع البدنية والمالية وحفظه وكتابته بالصور
المختلفة والهيئات المتنوعة كالتدوير والتربيع والمثلث والمخمس والاعداد وذلك بعضه ثابت بالاخبار
الصحيحة من الحديث النبوي كالشفاء بالنسبة الى الفاتحة وحفظ الشيء والنفس والشيطان بقراءة آية الكرسي
كما ثبت في الصحيح عن ابي هريرة وبعضها ثابت بتجارب ارباب الصدق من الاولياء وارباب القلوب وتسمى
المعلومات المتعلقة بهذا علم خواص الآيات وتعريفه انه علم يعرف فيه خواص الآيات القرآنية وكلماته وحروفها
بالقراءة والحفظ والكتابة وموضوعه الالفاظ القرآنية من حيث يوجد منه الخواص والآثار حفظاً وقراءة
وكتابة وغايته الوصول الى المنافع والسعادات الدنيوية والاخروية وزيادة الايقان بقوله تعالى يا ايها الناس
قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور هذه الجملة علوم كتاب الله وقد يسمى الكل علم التفسير
من جهل موضوعات تلك العلوم وهي ثمانية علوم في كل واحد منها مصنفات المحققين الاعلام
علوم الشرع علم الحديث وهو اما ان يتعلق بالمتون وكيفية ادائه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفعله

علم الخط

علم خواص الآيات

علم الحديث

وفعله وتقريره ويقال لهذا العلم علم الحديث مطلقا وتعريفه انه علم يعرف به اقوال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وافعاله وتقريراته والسنة التي هي احد دلائل الشرع ماخوذ منه وموضوعه ذات رسول الله
صلى الله عليه وسلم من حيث يصدر عنه الاقوال والافعال والتقريرات التي هي سنة عبادة وعادة
وغايته معرفة طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي من اقتدى بطريقته فقد فاز بجميع السعادات
الدنيوية والاخروية ووجه الاحتياج اليه ان معرفة بعض احكام كتاب الله موقوف
عليه وهو احد الدليلين الذين يحتاج اليهما الدليلان الآخران وهما الاجماع والقياس فيكون
موقوفاً عليه للشرع في معرفة احكام الدين ولهذا جعلناه من علم الشرع واما ان يتعلق بطرق
اسناد الحديث ومعرفة الصحيح والحسن والضعيف واقسامه فهو علم اصول الحديث وتعريفه انه علم
باصول يعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيثية صحة النقل وضعفه وطرق
التحمل والاداء وموضوعه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة الاتصال به وعدمه
وغايته معرفة كيفية التمييز بين الصحيح والضعيف والمسند والمنقطع من حديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم واصحابه وذلك التمييز بسببه يحفظ الصحة السنة التي هي احد دلائل الشرع فيكون علم
الشرع وحفظه موجب الفوز بالسعادات والانخراط في زمرة ورثة الانبياء المرسلين في حفظ الشرع
وذلك سبب نيل السعادات الدنيوية والاخروية واما ان يتعلق بتطبيق الواقعات والمنامات
الحاصلة للانبياء خصوصا نبينا صلى الله عليه وسلم من الصور المثالية الى الصور الاعيانية
والصور فهو علم التعبير وتعريفه انه علم يعرف به كيفية الانطباق بين الصور
الاعيانية والصور الخيالية المثالية المرئية في المنام مثل صورة العلم الذي له صورة
اعيانية عرضية في الخارج صورة اللبن في النوم فالمعبر تطبق بين الصورتين
فيقول الرائي رأيت في النوم اني شربت اللبن فيقول المعبر قد حصل لك العلم في الخارج

علم اصول الحديث

علم التعبير

فهذا التطبيق يسمى تعبيرا كما ورد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم قال رايت في النوم اني اوتيت بقدح
من اللبن فشربت حتى رايت الري يخرج من اظفاري فناولت فضلي عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقيل
ماذا اولته يا رسول الله فقال العلم ومن ثمه جعلنا علم التعبير من علوم الحديث والا فهو في الاصل
من فروع الطبيعيات ولكن لما كان علم التعبير معجزة لبعض الانبياء كيوسف بن يعقوب صلوات الله
عليهما وكان مما يتوقف في الشرع اجراء احكام منامات رسول الله صلى الله عليه وسلم لترتب احكام
الشرعية عليها فان رؤياه وحي جعلناه من علوم الحديث لتوقف بعض المطالب الحديثية
عليه وغايته تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما حكى من واقعاته ومعرفة صحة الاحكام الشرعية
الثابتة بمنام رسول الله صلى الله عليه وسلم ~~فيما حكى من واقعاته ومعرفة صحة الاحكام الشرعية الثابتة~~ كرواقعات
الاذان وغيرها من العلوم الحديث الثالث من علوم الشرع علم الفقه وهو اما ان يتعلق بمعرفة الاحكام
الفرعية المستنبطة من الادلة التفصيلية فهو علم فروع الفقه وتعريفه انه علم بالاحكام الشرعية
العملية المكتسبة من الادلة التفصيلية وموضوعه افعال المكلفين من حيث انه يصح ويفسد
ويحل ويحرم وغايته وقوع الاعمال البدنية الانسانية على وجه حكم الله تعالى فيه من الحلية والحرمة
الوجوب والندب والاباحة ليفوز العامل بتلك الاعمال على وجه ورد فيه حكم الله بالسعادات
الدنيوية والاخروية واما ان يتعلق بمعرفة دلائل الفقه على وجه الاجمال وكيفية الاستفادة منه وحال المستفيد
فهو علم اصول الفقه وتعريفه انه علم يعرف به دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد
وموضوعه الدليل الشرعي من حيث هو الدليل للشرع الدال على مدلوله الذي هو الحكم وغايته معرفة دلائل
الشرع وكيفية استنباط الاحكام من الكتاب والسنة والقياس والاجماع وبه يحصل الاجتهاد
في الاحكام وهو سبب لنيل سعادة الثواب والانخراط في زمرة العلماء الربانيين واما ان يتعلق
بكيفية المناظرة والبحث في المسائل الفقهية وترجيح الاداء الاجتهادية واستدلال النظار في

بلغ

الاحكام

علم الخلاف

الاحكام ورد كلام المخالف على قوانين البحث فهو علم الخلاف وتعريفه انه علم يعرف به كيفية المناظرة في المسائل الفقهية
لترجيح ما يطابق الحق في المطالب الاجتهادية وموضوعه المسائل الفقهية من حيث كونها محتملة لانطباق احكامها
على قوانين البحث عند المناظرة وغايته معرفة ترجيح القول المجتهد والزام الخصم على قوانين البحث ومن هذا
العلم يحصل معرفة اداب البحث وقوانينه على وجه يقتدر معه على غلبة الخصم عند المحاجة بهذه هي الامور المتعلقة
في ادراك الصراط المستقيم واما ادراك الصراط المستقيم بالعمل الصالح فهو موقوف على بعض العلوم غير المذكورات
وتلك العلوم اما ان يتعلق بمعرفة خواص الاعمال ودلائل المراقبات والتزام السلوك والرياضات على
وجه الذي يؤدي الى الصراط المستقيم وكيفية الاعمال الموصلة اليه بتصفية الباطن والوصول الى درجات
القرب الالهي فهو علم تصوف القدماء وتعريفه انه علم العملية يعرف به خواص الاعمال ودقائق الافعال وكيفية
اعمالها ليرتقي النفس الانسانية من حضيض الحيوانية الى اوج الملكية وتصير النفس العاملة بها مرتقية
الى مدارج عالم الملكوت وموضوعه الاعمال الصالحة من حيث انها موصلة للنفس الانسانية الى مدارج القرب
الالهية ومعارج الوصول الى الله تعالى وغايته معرفة كيفية الوصول الى القرب الالهي والبلوغ الى اقصى
درجات الكمالات الممكنة للانسان السالك في مسالك التقرب الى الله تعالى واما ان يتعلق بمعرفة حقيقة
الوجود وتنزلاته في مراتب الموجودات السفلية والعلوية من الروحانيات والبرزخ والجسمانيات
والغيب الامكاني والغيب المحالي فهو علم تصوف المتاخرين وتعريفه انه علم يعرف به مراتب الوجود المطلق
الذي هو الحق عندهم وتنزلاته بحسب الظهور في مراتب الموجودات العينية من الروحانيات والبرزخ
الغيبي والجسمانيات وموضوعه الوجود المطلق من حيث ظهوره في المظاهر الخلقية والاعيان
الثابتة بحسب مقتضيات الصفات الجمالية والجلالية وتعينه في المظاهر بحسب مقتضيات المراتب الخلقية
وما اشبه هذا العلم بالالهيات والكلام اما وجه شبهه بالالهيات ففي الموضوع لان موضوع الالهي
هو الوجود الذي لم يقارنه المادة لا ذهنا ولا خارجا وموضوع تصوف المتاخرين هو الوجود الذي غير الوجود

علم تصوف القدماء

علم تصوف المتقدمين

المذكور من نفي الوجود في مراتب ظهور ذلك الوجود ونفي الآثار عن الحوادث عليه مما كان يجوز ان يحمل عليه
من الحالات وبالجملة موضوعهما موجود والحيثيتان متغايرتان ولهذا صارا علمين والقرب بينهما في
اصل الموضوع واما وجه تسميته بالكلام ان الكلام فيه يبحث عن الحق الاول وصفاته وافعاله وهذا علم
ما يثبت الوجودي له من ظهور صفاته في مظاهره ولانه لا يرجع الى بيان الصفات ونفوذ آثارها في المخلوقات
ولكن اختلف العبارات بين الكلامي والمتصوف الوجودي في الكلام بحقيقة الحال وغايته كما حققه
المحققون وصول العبد الى مرتبة البقاء بعد الفناء وهذا غاية الغايات والله الواهب للعطيات

علم طب القلوب

علم تصفية القلب

واما ان يتعلق بازالة امراض القلب والآفات الخلقية والخلقية والتحلية بالصفات الحميدة والتخلية عن
الصفات الذميمة وهو علم طب القلوب وتعريفه انه علم يعرف منه انواع امراض القلوب كما يزال
بادوية الطبيب الامراض الجسمانية وموضوعه القلب الانساني من حيث انه يصح ويمرض ويصلح ويفسد
ونسبته الى العلوم الشرعية نسبة الطب الى العلوم الفلاسفة وغايته صحة القلب من الامراض
الخلقية والرذائل النفسانية وتغذية الروح بغذاء الصفاء وتخلية السر عن صداء الشهوة والرياء
وهو انفع علوم المدونة بالنسبة الى المسلم السالك مسالك القرب الالهي فمن حصل له علم من هذا العلم
حصل له كمال الاستقامة على الصراط المستقيم فهذا هو العلم الذي جعلناه سببا لادراك الصراط المستقيم
الذي دعا المسلمون به في الفاتحة فكان الصراط هو ما وصفه علماء طب القلوب في كتبهم كالامام ابي طالب
المكي في قوت القلوب والامام ابي حامد الغزالي في كتبه سيما في كتاب احياء علوم الدين وفي كيمياء السعادة
وفي غيرهما من الكتب جزاه الله خيرا وكذا ما ذكره شيخنا الامام شهاب الدين ابو حفص عمر السهروردي رحمه الله
في كتاب عوارف المعارف جزاهم الله خيرا اذا عرفت ما عددنا عليك من العلوم فقد علمت ان جميع
العلوم التي بها الصراط المستقيم على وجه النقل والشرع اثنان وثلثون علما اما العلوم النقلية الادبية فهو
ثلثة عشر علما وتفصيله هذا علم الصرف وعلم الاشتقاق وعلم النحو وعلم اللغة وعلم المعاني وعلم
البيان

البيان وعلم البديع وعلم التاريخ وعلم ايام العرب وعلم الامثال وعلم الانساب وقبائل
العرب وعلم قرض الشعر وعلم انشاء الرسائل والخطب واما العلوم المتعلقة بكتاب الله فهي
ثمانية علوم وتفصيله هذا علم التفسير وعلم التأويل وعلم القراءة وعلم التجويد وعلم وقوف القراءة
وعلم ربط الآيات وعلم خواص الآيات وعلم الخط واما العلوم المتعلقة بسنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فهي ثلثة علم الحديث وعلم اصول الحديث وعلم التعبير واما العلوم المتعلقة بالفقه فثلثة
علم الفقه وعلم اصول الفقه وعلم الخلاف واما العلوم المتعلقة بالاعتقادات فاثنان
علم كلام المتقدمين ويسمى فقه الاكبر وعلم كلام المتأخرين واما العلوم المتعلقة باعمال
الخواص فثلثة علم تصوف المتقدمين وعلم تصوف المتأخرين وعلم طب القلوب هذه اثنان

٣٢

وثلثون علما تصدى علماء الاسلام والائمة الكرام من السابقين جزاهم الله خيرا لتدوينها وادخلوها
في حيز الانضباط وسعوا في زيادة القواعد وتوضيح المطالب وتصنيفات علماء الاسلام في علوم
الشرع لم يخرج من هذه العلوم وقد دونوا فيها المسائل واقاموا عليها الدلائل وكل هذه التصنيفات
لصون الشرع وحفظه على الامة واجراء احكام الكتاب والسنة وايضاحهما وتعليمهما للناس
الله ارضى عنهم وغرضهم من كل هذا ان من اراد ادراك الصراط المستقيم علما وعملا بطريق
الشرع والنقل اذا علم هذه العلوم سهل عليه الوصول اليه وتيسر له الاهتداء الى ذلك الحق القويم
وهو الصراط المستقيم ونحن بحمد الله تعالى ذكرنا جميع هذه العلوم مع تعريفاتها وموضوعاتها
وغاياتها ومن تامل فيما ذكرناها وتصرفها علم حقائق هذه العلوم وانها مدونة لحصول بغية
من اراد ادراك الصراط المستقيم اذا علمها وعمل بمقتضاها وهذا هو الطريق السوي المستقيم الموصل
الى الله بشهادة اصدق المخلوقات عليه افضل الصلوات واكمل التحيات وهذه العلوم كلها وقع الاشارة
اليها من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وفقنا الله تعالى لسلوكه وبالله وهو المستعان وتعالى

نذكر الآن العلوم العقلية في الفاتحة الخامسة وبالله التوفيق

الفاتحة الخامسة في بيان ان سورة فاتحة الكتاب مشتملة على مقاصد جميع العلوم العقلية والعلوم المدونة في العقليات كلها سبعة واربعون علماً

اعلم ايدك الله تعالى ان دعاء المؤمنين في سورة فاتحة الكتاب اهدنا الصراط
المستقيم وقد سأل المؤمنون في هذا الدعاء الصراط السوي الذي هو الموصل الى السعادة في الدنيا والآخرة
وادراك الصراط المستقيم الذي هو مطلوب المؤمنين اما بالشرع والنقل واما بالعقل الصحيح الخالي عن
شوائب الوهم المنزه عن مخائل ترددات السفسطة واتباع الباطل وقد ذكر في الفاتحة السابقة كيفية
ادراك الصراط المستقيم على طريق الشرع والنقل وفي هذه الفاتحة نبين ان شاء الله تعالى ان نبين كيفية
ادراك الصراط المستقيم بطريق العقل المتبع للشرع فيما يستقل هو به مما لا يحتاج الى السماع من المعلم
في العلوم الالهية الشرعية فنقول قال المحققون من علماء الاسلام ان الشرع الصريح والعقل الصحيح
في ادراك ما يستقل العقل بادراكه متوافقان والعقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم سراج منير للحق
لا يصير موجباً للضلالة التي هي الظلمة وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين
الناس فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واسقطه من درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس
عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوماً او منقحاً عنده من طرق المخالفة ويجب ان العقل لما
لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارف لحكم الشرع والعقل فيما يظن المخالفة وقد مثل الامام حجة
الاسلام الغزالي هذا بان بيتاً يكون فيه الامتعة والاثاث موضوعاً كل واحد في مكانه كالسرج
والثياب والكوز وما يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من الاثاث
فيعثر به ويسقط على وجهه فيقول لاي شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه
ولكن هو اعمى لا يرى الامكنة فيحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقرارها عند
ان الامتعة مستقرة موضوعة في مكانها حتى يتفكر به وهكذا الذي يحسب
ارباب العقل فيحسب التناقض والتنازع واما بواسطة التعصب ومجادلة ارباب العقل مع اصحاب
النقل

النقل ظهر الخلاف واشتهر التنازع من عصر الابتداء في التوافق وبعد طول الزمان والانصاف يظهر حقيقة الموافقة
للمدرك المنصف وهذا الكلام يحتاج الى بسط ليتحقق حقيقته عند الطالبين اعلم ان الحكماء باسرهم
اتفقوا على ان ما جاء به الانبياء من الشرائع حق لا ريب فيها والخلاف البتة بين الحكماء في ذلك
وانما الخلاف بينهم وبين الانبياء في ان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم المنزه عن كدورات
الحواس هل هو واف بادراك جميع ما يخبر به الانبياء من امور الآخرة وبادراك سعادة الدارين
اولا فيقول الحكماء نعم العقل واف وكاف للمرء في تحصيل سعادة الدنيا والآخرة ولا يحتاج في نيل سعادة
الدارين الى تبليغ الانبياء وذلك ان العقل بعدما ارتاض صاحبه وقطع مقامات الرياضات
ودرجات السلوك على وجه قويم يبلغ الى معرفة امور الآخرة ويستقل بادراك سعادته وقد ذكرنا رياضات
الحكماء مرتباً في كتابنا المسمى بشرح رموز حي بن يقظان واصل الكتاب صنفه الامام عبد الحق بن
سبعين المغربي الاندلسي امام الحكماء الاسلامية في بلاد المغرب وقد رأيناه في مصر وكتبنا عليه
وذكرنا فيه ارتياضات الحكماء على ما اراد انه قصة حي بن يقظان
شرحا سميناه كتاب بديع الزمان في قصة حي بن يقظان في جزيرة خط الاستواء وكان حي رجلا
حصل من الارض في جزيرة خط الاستواء بطريق التولد وابن يقظان المراد به العقل العاشر الفياض
للصور النوعية بعد حصول الاستعداد التام فارتاض بالرياضات التي عقله بفهمه وطبعه حتى بلغ افق
درجات المكاشفين وظهر له العلوم الكشفية من امور الآخرة ونظر الى ملكوت السموات والارضين
واستدل به على وجود الواجب وعرف صفاته السلبية والذاتية والفعلية بترتيب للقدرات ونظر
الى جميع الموجودات الخارجية من السماويات والارضيات وكيفية الحركات واوضاع الارض
والنبات والمعدن واقسام الحيوانات والسماء والعالم فعلم جميع الالهيات والطبيعيات
والرياضيات وعلم تدبير المنزل والمعاش لاجل التعيش وتحصيل الغذاء والاحتراز من الاوابد ولنفسه
مع توحده من ابناء نوعه من الانسان وتفرده في جزيرة بلا تعلم واجتماع مع ابناء النوع وعمارة البلدان

حكاية حي بن يقظان

وعلم الفقه والمعاد وكل ما اخبر به الانبياء وتوفي في تلك الجزيرة [illegible]

والمساكن واتخاذ ما يحتاج اليه في الثياب ثم راى بدائع جواهره وتصرفه في الاشياء فاستخرج منها الطبوت
وعلم الكيميا وقلب الفلزات بالادوية وبالجملة استقل بعقله وذهنه في استخراج جميع العلوم العقلية ثم
امعن في الرياضات حتى حصل له العلوم الكشفية واتصل الى عالم الملكوت فراى الاخرة وانكشف له الاخرة
بنعيمها وجحيمها وبقي زمانا طويلا مستغرقا في تجليات الذات الكاشفة والمشاهدة وعظم له انوار عالم الملكوت
وصاحب الملائكة وعرف مقامات اهل القرب وصار من كبار اولياء الله تعالى بعدما كان من كبراء
الحكماء ومع ذلك لم ير احدا من الانسان قط ولم يكن يعلم بالحكمة ان نوع الانسان الذي هو منه
ليس منحصرا في فرده عقلا فكان عنده يمكن ان يكون له امثال وافراد النوع فلما طال عليه الزمان اتفق ان
عالما من علماء الاسلام اسمه سلامان بعدما كمل علوم الشرع مال الى الرياضات واخذ في السياحات
والتجرد في البراري والفلوات فاتفق له بعد طول سفره ان وقع بهذه الجزيرة التي كان بها حي بن يقظان فلما
راه حي عرف انه من ابناء نوعه ففرح به وقرب اليه ولكن لم يكن يعرف اللسان فلما راه سلامان عرف
من هيئته وشكله انه رجل حصل بالتولد من الارض لا بالتوالد من الوالدين وعلم انه لم يعرف اللسان فتكلمه
فقرب اليه وكان يشير اليه بالاشياء ويقابله بالالفاظ حتى عرف اللغة فتكلم وساله عن حاله فاخبره حي
ان جميع العلوم حصل له وعلم علوم الاخرة فاخبر سلامان بتفاصيل ما ورد في الشريعة من امور الاخرة
من الميزان والصراط والجنة والنار وغيرهم فلم يكن مخالفة بينهما هذا ما ذكره عبد الحق بن سبعين واوضحه
الامام ابو بكر بن الصائغ المغربي في رسالته في الحكمة المشرقية وحاصله ان لا مخالفة بين العقل الصحيح
من الرجل الرياضي والشرع المنقول من النبي الصادق من الكل الفياض واما نحن فلا ندعي ذلك ولا
نقول ان الصراط المستقيم يدرك بالعقل ولو كان كذلك لما احتاج الانسان الى وجود الانبيا ولو كان
العقل مستغنيا في ادراك الصراط المستقيم لما كان فائدة في بعثة الانبياء فان قيل لا يلزم من استقلال العقل
بادراك سعادته الاستغناء من وجود الانبياء الا انا لا ندعي ان كل عقل مستقل بادراك سعادته حتى

بل ندعي ان العقل المخصوص الذي هو العقل الخالص عن تصرف الوهم يكون صاحبه رياضا صافيا
عن كدورات النفس مستقل بادراك سعادة صاحبه وليس كل نفس كذلك فيحتاج الى وجود الانبياء ليعلم
الصراط المستقيم الذي يحصل الافراد ذوي العقول بالاحكام الشرعية الذين لم يستقلوا بعقولهم الناقصة
الى كمال ما يدركه العقول الكاملة وكما حاصل ان الاحتياج الى وجود الانبياء لتكميل الناقصين
والكامل لا يحتاج الى التكميل وهو لازم لتحصيل الحاصل وهو باطل وفي هذا يحكون حكاية يشتهر في الاخبار النبوية
ولكن اشتهرت فيما بين المتفلسفة ان افلاطون كان معاصرا لموسى عليه السلام فارسل رجلين من تلامذته
الحكماء الى موسى صلوات الله عليه ليبلغا منه التحية وليبحثا اوضاعه وعلومه فيحكيا له فلما نزلا
على موسى رايا اثار نبوته وحقية دعوته وبلغ موسى به التحية الرجلين الى افلاطون فلما
رجعا الى افلاطون وحكيا له ما راياه من احوال موسى وصحة نبوته ارسل افلاطون الى موسى
عليه السلام ان دعوتك بلغنا وعلمنا انك صادق فيما تدعيه وانت مرسل لتكميل الناقصين ولكن
ليس لنا اليك حاجة لكي تكمل الناقصين وما بقي لنا نقصان نكمله فانا خرجنا من القوة الى الفعل
فصرنا عقلا بالفعل والعقل بالفعل لا يحتاج الى التكميل لان التكميل يستدعي النقصان ولا
يتصور نقصان في مرتبة العقل بالفعل لانه يلزم ان يكون حينئذ بالقوة لان الكمال خروج من
القوة الى الفعل وهذا لا يتصور في مرتبة العقل بالفعل ولاجل هذا لم يجئك ولكن نصدق انك
رسول الله فلنا ان ندعي ان العقل ليس مستقلا بادراك سعادته لان السعادة ثواب ومقادير
الثواب لا يستقل العقل به لما ثبت من انتفاء الحسن والقبح العقليين وحصول العلم بقوة النفس
وادراك المشاهدات من امور الاخرة بل السعادة الاخروية تحصل باتباع الانبياء فعلم ان العقل
لا يستقل بادراك سعادته والكامل وان فرض في هذا الشان لان الكامل اما ان يكون نبيا او لا
تابع نبي فهو غير مدرك لثواب الاعمال واعدادها والافعال المخصوصة التي تفيد الثواب

او العقاب فلان هذا امر يعلمه الله تعالى ويوحي الى من يحبه من انبيائه الم تر ان اكثر الفلاسفة اليونانية
كانت لهم قرابين وعبادات كانوا يتقربون بها الى الله تعالى والى الكواكب لانهم يعرفون الثواب ولم يعرفوا
مقادير الثواب وكيفيات العبادات اللهم الا ان يكونوا تابعين للانبياء او كانوا سامعين من
تابعي الانبياء والحاصل ان عبادة الله تعالى وطلب طريق مرضاته لابد ان يكون العبد اخذا به بحكم الله
والعلم بحكم الله تعالى لا يستقل العقل به البتة بلا خلاف بيننا فيحتاج الى اخذه ممن علم انه مرسل من الله
فهو يفيدنا حكم الله ويبلغ الينا ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام وهذا الشخص الموصوف بهذه الصفة
هو النبي فلا يكون العقل مستقلا بادراك سعادته ويكون محتاجا فيه الى الشرع وهذا هو المطلوب
فان قيل الست تقول ان من لم يبلغه دعوة الانبياء يكون من اهل العقل والصلاح اذا مات فهو
ناج فلو لم يكن العقل مستقلا بادراك سعادته فكان ينبغي ان يحكم على مثل هذا بانه غير ناج
مفلح وقد حكمت بكونه ناجيا فكان ينبغي لك ان تسلم ان العقل مستقل بادراك سعادته لانه ادرك
السعادة بلا متابعة الانبياء فيكون مستقلا وهذا هو المراد قلنا حكم النجاة في شأن مثله ليس المراد
انه من اهل الدرجات والمقامات في الحشر بل المراد انه لا يكون من المعذبين لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فمعنى كونه من اهل النجاة النجاة من النار لا انه ادرك الثواب
لان الثواب لا يكون الا بالعمل على الوجه الذي امر به الشارع ثم تبين من هذه المقدمات ان العقل
لا يستقل بادراك سعادته ولابد من متابعة الانبياء ولعل افلاطون لما بلغه دعوة موسى
صلوات الله عليه وعلم حقيته وصدق بانه رسول الله صار بهذا التصديق مؤمنا بموسى
ولم ينكر وجوب متابعته بل ايده حاله وانه بلغ من الكمالات ما بلغ والظاهر ان موسى عم
لم يكن مبعوثا اليه لان موسى كان نبيا على بني اسرائيل ولم يكن افلاطون من امة دعوته ولكن
صدق بنبوته والغرض ان الحكماء سلموا ان كلام الانبياء حق وكل ما اخبروا به حق صحيح وقد ذكر
ابن سينا

مبحث ايمان افلاطون

ابن سينا في كتاب الشفاء في صدر مبحث المعادات ان الحكماء لم ينكروا المعاد الجسماني لكن لما قضت
الشريعة المحمدية او وعدت عنها قالوا لا حاجة لنا في الخوض فيه ونحن نبين المعاد الروحاني لاستقلال
العقل فيه واما الانبياء فلم يبلغنا انكار الحكماء منهم ولكن علماء الشريعة انكروا على الحكماء فيما سنبين
ان شاء الله تعالى وغرضنا من هذه المقدمات نبين ان العقل الخالص من شوائب الوهم اذا ارتاض صاحبه يمكن
له ان يدرك حقائق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية وما خرج من الطاقة البشرية
ياخذه من وحي الانبياء فيكون متابعا للعقل فيما يستقل به العقل ويكون متابعا للانبياء اخذا منهم
ما لا يستقل به العقل ومثل هذا نسميه الحكيم الاسلامي وهو الذي يمكن له ان يدرك الصراط المستقيم
بالعقل بمعونة متابعة الانبياء ونحن نبين في هذه الفاتحة ان شاء الله تعالى ان ادراك الصراط المستقيم
يحصل للحكيم الاسلامي فنقول اتفق الحكماء الاسلاميون ان طريق ادراك الصراط المستقيم هو العلم الصحيح
والعمل الصالح والعلوم التي دونها الحكماء انما هو لاجل ادراك الصراط المستقيم اذا عرفت هذا فاعلم
ان الحكمة عند الحكماء هو العلم بحقائق الاشياء كما هي والقيام بالاعمال على ما ينبغي بقدر الاستطاعة
البشرية ليبلغ نفس الانسان الى كمالها التي هي متوجهة اليه واذا كان كذلك فالحكمة ينقسم الى قسمين
الاول العلم والثاني هو العمل والعلم هو تصور حقائق الموجودات والتصديق بالاحكام واللواحق
العارضة لها كما تكون في نفس الامر بقدر قوة الانسان والعمل ممارسة الحركات ومزاولة الصناعات
لاخراج ما يكون في حيز القوة الى حد الفعل بشرط ان يكون مؤديا من النقصان الى الكمال بقدر الطاقة البشرية
وكل من حصل له هذان المعنيان فهو حكيم كامل وانسان فاضل ومرتبته اعلى مراتب افراد نوع الانسان على
راي الحكماء ولما كان علم الحكمة عند الحكماء معرفة الاشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية فينقسم باعتبار
انقسام الموجودات بالاقسام والموجودات قسمان الاول ما لا يتوقف وجوده على الحركات الارادية للاشخاص
البشرية والثاني ما يكون وجوده منوطا بالتصرف والتدبير من الاشخاص البشرية فيكون العلم بالموجودات

تقسيم الحكمة وذكر احكامها

ايضاً تسمى الاول العلم بالقسم الاول ويسمى حكمة نظرية والثاني العلم بالقسم الثاني ويسمى
حكمة عملية والحكمة النظرية باعتبار تعلقها بالمادة وعدمه تنقسم الى ثلثة اقسام الالهي والرياضي
والطبيعي لانها ان كان باحثا عن الموجودات التي لم تخالط المادة لا ذهنا ولا خارجا فهي الحكمة
الالهية وان كان باحثا عن الموجودات التي تخالط المادة ذهنا لا خارجا تسمى الحكمة الرياضية
وان كان باحثا عن الموجودات المخالطة ذهنا وخارجا يسمى الحكمة الطبيعية واما الحكمة العملية
وهي العلم بمصالح الحركة الارادية والافعال الصناعية لنوع الانسان على وجه يؤدي الى نظام
احوال المعاش والمعاد لهم ويكون مقتضيا لبلوغهم الى الكمال الذي توجه اليه النفس الانسانية تنقسم
الى قسمين الاول ما يكون راجعا الى امر كل نفس بالانفراد والثاني ما يكون راجعا الى جماعة
بالمشاركة والقسم الثاني ينقسم الى قسمين الاول ما يكون راجعا الى جماعة تكون المشاركة بينهم في
المنزل والمسكن والثاني ما يكون راجعا الى جماعة تكون المشاركة بينهم في البلد والولاية بل الاقليم
والمملكة فالحكمة العملية تنقسم الى ثلثة اقسام الاول يسمى علم تهذيب الاخلاق والثاني علم تدبير المنزل
والثالث علم السياسة والحاصل من هذا الكلام ان الحكمة اما نظرية واما عملية والنظرية ثلثة
اقسام الطبيعية والرياضية والالهية وكل واحد من هذه الثلثة ينقسم الى اقسام ولكل واحد
اصول وفروع والحكمة الرياضية تنقسم الى الاقسام الاربعة المشهورة ولكل قسم اقسام والحكمة
الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى
العملية تنقسم الى ثلثة اقسام علم الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة ولما كان العلوم الحكمية
الآلية لا يمكن تحصيل تلك العلوم الا بتلك الآلة لان تحصيل هذه العلوم انما يكون بالفكر والفكر
قد يخطي وقد يصيب فلابد من آلة قانونية يعرف منها الخطأ من الصواب وذلك القانون
في لسان العرب يسمى منطقا ووجه التسمية انها تقوي القوة النطقية بمعنى النطق الظاهر عند اهل
اللغة وعند الحكماء اليونانية مجموع المنطق بعض علوم مدونة ولا بد في هذا المقام من تمهيد مقدمة
بذلك

علم الالهي والرياضي والطبيعي

يذكر فيها حقيقة العلوم اليونانية والفرق بين ما دونته الحكماء منهم قبل الاسلام وبين
ما دونه المترجمون من اليونانية الى العربية في الاسلام فاعلم ان الحكماء اليونانية دونوا علوم الحكمة
في زمان طويل على ترتيب افكار حكمائهم وكان تدوين تلك العلوم بتلاحق الافكار وذلك على ما
يزعمون انه كان من زمن ادريس النبي صلى الله عليه وسلم الى عهد بلينوس الذي كان معاصر العيسى عليه السلام
فقد دونوا العلوم الحكمية وصنفوا فيها كتبا كثيرة ورسائل طويلة وقد جمع كتبهم اسكندر بن فيلقوس
ملك الروم حين بنى المنارة باسكندرية وقد بنى المنارة على المكان ينصب فيه نهر النيل في بحر الروم
وجعل على راسه المرآة المحرقة لتحرق من قصد الدخول الى الديار المصرية من الروم والافرنج فلما كمل
المنارة جمع جميع الكتب المدونة للحكماء اليونانيين في تلك المنارة لتكون مضبوطة فيها ولا يصل اليها
ايدي الحوادث وكانت مضبوطة محفوظة محروسة الى ان بعث الله تعالى نبينا صلى الله عليه وسلم وظهر الاسلام
وفتحت الديار المصرية وفتح الاسكندرية سيدنا عمرو بن العاص في زمن خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه
وقد روى الشيخ الامام ابو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي رحمه الله في كتابه المنتظم في تاريخ العالم
لما فتح الاسكندرية وجد في منارتها الكتب اليونانية فكتب الى امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فاعلمه
بان الكتب الكثيرة اليونانية موجودة في المنارة وسأله عن حكمها كيف يفعل بها ايبيعها او يرسلها
اليه فلما بلغ الخبر عمر بن الخطاب جمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبرهم الخبر وشاورهم في امر
الكتب فقال امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه يا امير المؤمنين ان كانت هذه الكتب غير
موافقة لكتاب الله وسنة نبيه فلا مصلحة في ابقائها وان كانت موافقة لكتاب الله وسنة
نبيه صلى الله عليه وسلم فلا نحتاج الى العلوم الاجنبية فالكتاب والسنة كافيان لنا ولا نعتبر
احكام علوم التي ليست من علوم ديننا فالكتب اليه وامره بان يحرق تلك الكتب فكتب عمر بن
الخطاب رضي الله عنه الى عمرو بن العاص ان احرق تلك الكتب فلا حاجة لنا اليها فلما بلغ الكتاب

بيان كتب حكماء اليونان

الى عمرو بن العاص امره بان يخرج تلك الكتب ويقسم على الحمامين في الاسكندرية ليحرق فيها قال الراوي
وكان في الاسكندرية اذ ذاك اثنى عشر الف حمام فقسم الكتب عليها فجعلوها وقود الاتون فاوقدوا
بها الحمامات اربعين يوما حتى طهر الله الارض من تلك الكتب ولم يبق له اثر وكان كذلك الى ان
استخلف مامون بن هارون العباسي وكان محبا لاثار الفلاسفة وكان عنده من بقايا اليونانيين
اسموا ظاهرا مثل حنين واسحق وغيرهما من الاطباء وكانوا يعرفون اللسانين العربي واليوناني
فامر مامون لجمع بقايا كتب يونان من اطراف الروم والمغرب فجمعوا بعض الرسائل المتفرقة والموجودة
للفرقة فامرهم بان يجعلوها عربية فترجموها فنقلوها ولم يكونوا يعرفون ذلك اللسان كما ينبغي ولم
يكن كتب مطولة منقحة ليستخرجوا منها العلوم على ما تخرجه اساطين الحكماء المتقدمين فاستخرجوها بالجملة
وغيروا الموضوعات وجعلوا عدة من العلوم علما واحدا لاشتراكها في امر عام يبحث فيها من عوارض
انواعها المندرجة تحتها ولم يميزوا بين الموضوعات ليجعلوا العلوم مدونة على ما دونها الحكماء
ثم تعمق في تاليف الحكمة عدة من متفلسفة الاسلام فاشتهر ابو النصر الفارابي وكتب رسائل كثيرة من
كتب اولئك المترجمين ثم جاء بعده الحسين بن سينا ابو علي البخاري وكان رجلا مستطيبا فجمع
رسائل الفارابي وغيرها من الكتب التي ظفر بها وصنف كتابا سماه الشفاء وجمع فيها اقسام الحكمة
على وجه استخرجها المترجمون وبنى الموضوعات على غير ما عينه المتقدمون وجعل اقسام الحكمة ما اشتهر
في كتب المتاخرين ومعظم المنقول في الحكمة من كتب ابن سينا ثم من كتب تلامذته منهم بهمنيار صاحب
التحصيل وبالجملة لم يظفر الاسلاميون بالمدونات الكبار من آثار الفلاسفة المتقدمين ليعرفوا
التمايز بين علومهم فجعلوا عدة من العلوم علما واحدا والحال ان قدماء الفلاسفة دونوا اعلاما وجعلها
المتاخرون علما واحدا للاشتراك في موضوع وانت تعرف ان موضوع بعض العلوم قد يكون مندرجة
تحت موضوع اعم كالبدن الانساني الذي هو موضوع علم الطب وهو مندرج تحت الجسم الطبيعي

الذي هو

الذي هو موضوع الحكمة الطبيعية فالمتاخرون اخذوا الامر العام فجعلوه موضوعا لعدة علوم متمايزة
بانواع الموضوعات التي هي انواع للموضوع العام اندراج الانواع تحت الجنس ولهذا جعلوا العلوم
المدونة علما واحدا وهذا امر شاع في فلاسفة الاسلام واما انا وفقنا الله تعالى فجعلنا من علماء
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانشرح صدرنا بالعلم النبوي وقد سبق منا قبل الاشتغال بالحديث
الاشتغال بالعلوم الفلسفية وسافرنا الى مصر وطالعنا كتب القدماء من الحكماء وطالعنا كتاب
الحكمة المشرقية الذي يدعي ابن سينا في صدر كتاب الشفاء انه ذكر فيه ما هو الحق والصواب عنده
من مذاهب الحكماء وعلمنا ان المتاخرين لم يتعمقوا في ترتيب علوم الحكمة آثار الفلاسفة فاردنا
في شرح فاتحة الكتاب ان نذكر علومهم بتعريفاتها وموضوعاتها وغاياتها ليعلم حقائق تلك العلوم ويعلم ان من عرفها
حقائقها وغاياتها ذكر في الحكمة العملية وتابع الانبياء فان بادراك الصراط المستقيم فها نحن نذكرها فان رايت فيما
ذكرنا ما يخالف ما ذهب اليه المتفلسفون في الاسلام فلا تلقه بالانكار بل ابعث النظر ليظهر لك الحق الصرف
وسيعلمون الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان العلوم المدونة في النظر متعلقاتها سبعة
علوم والمراد بالعلوم المدونة انما مسائل او انها تصديقات يتعلق بامر واحد يسمى بالموضوع وقد عرفه المتاخرون بانه الشيء
الذي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعوارض الذاتية المحمولات التي تعرض الشيء لذاته او لامر مساو
لذاته وقد حكم المتاخرون بان البحث عن العوارض الغريبة للموضوع لا يكون في العلم وهذا امر لم يقم عليه برهان
وان الغرض من الموضوع وتعيينه تمايز العلوم بعضها عن بعض وذلك التمايز يحصل بجعل شيء واحد مع تامل
ثم يبحث احواله وما يعرض له سواء كان لذاته او لامر مساو او لامر يعرضه في الجملة وبالجملة للموضوع ما يبحث في العلم
عما يحمل عليه لعروضه له بلا نظر الى واسطة العروض وعدمه وتحقيقات الحكماء لما كانوا يبحثون عن احوال الموجودات
جعلوا كل نوع من انواع الموجودات شيئا يبحث عنه ونظروا الى الامور العارضة له وسموها احوالا لذلك الشيء
وحملوا ذلك العارض عليه فاذا حملوا عليه تلك العوارض سموا جميع القضايا التي حملوا فيها الاحوال على ذلك

الشيء الذي يسمونه موضوعا على ما مر وما نظرهم مقصور الى مناسبة بعض الامور مع شيء واحد من حيث الفرد حتى مطلقا
لئلا يختلط الاحوال المتعلقة بالاشياء ويرتفع التمايز بين العلوم المتعلقة بالموجودات ويصير سببا لحيرة طالب
الحكمة واما الحصر في العوارض الذاتية فهذا من عمل المتأخرين وفيه زيادة في التمايز والا فاصل التمايز يحصل بالحصر
في العوارض مطلقا كما لا يخفى لان جميع الاشياء المناسبة ووضع الموضوع علة في تمايز العلوم وهو المطلوب
ومما ينبغي ان يعلم ان قدماء المتفلسفين في تدوينهما العلوم كانوا يكتفون بالتمايز بين احوال انواع الموجودات
بحال العوارض وكان حال العوارض جميعا وجوده في تحقيق العروض ووضوحه فربما كان بعض العوارض
اوضح عروضا ويكون من قسم العوارض الغريبة وكذا بالعكس لجواز كون بعض العوارض اخفى عروضا ويكون
من العوارض الذاتية مثاله هذا المرض يعرض بدن الانسان بواسطة الخروج عن الحالة الطبيعية وهذا
العروض لا مرخابح عنه وهو اوضح من كثير من الاعراض الذاتية كالعلم بالمرض الحاصل له بواسطة ذاته الانسانية
والطبيب لا يبحث عن ذلك العلم الحاصل له بالمرض من حيث انه طبيب بل يبحث عن المرض العارض للخارج
وبهذا التحقيق يضعف رأي من ذهب الى ان العلم لا يبحث فيه عن العارض بواسطة الخارج الذي يسمونه
العارض الغريب لان الطبيب يبحث عن بدن الانسان فقوله بدن الانسان يمرض مسئلة من مسائل علمه
لانه يبحث عن موضوعه الذي هو بدن الانسان والمرض عارض له بواسطة الخروج عن الحالة الطبيعية
والخروج عارض غريب لبدن الانسان لانه ليس ذات البدن ولا جزءه ولا الخارج المساوي لانه قد
يوجد الخروج عن الحالة الطبيعية ولا يوجد بدن الانسان كما في مرض الحيوان فثبت ان العلوم يبحث فيها
عن عوارض الغريبة للموضوع وهو المطلوب والله اعلم اذا علمت هذا فاعلم ان مجموع العلوم المدونة
المتعلقة بالاقسام الستة النظرية والعملية والفروع والاصول سبعة واربعون علما نذكرها في
هذا المقام باسمائها وتعريفاتها وموضوعاتها وغاياتها ليكون عمدة في ادراك تفاصيل العلوم العقلية
وليأخذ منها طالب ادراك العلوم المستقيم بطريق العقل الصحيح التابع للشرع الصريح وبالله التوفيق ونبتدئ

العلوم المتعلقة بالنظر سبعة علوم

بعلوم

بعلوم النظر المشهور بعلم المنطق اعلم ان العلوم المتعلقة بالنظر والاكتساب اما ان يتعلق ببيان المعلومات
التصورية والتصديقية التي هي مواد المجهولات التصورية او باحكامها التي هي التصديقات
التي يتركب منها القياس وهي المواد التي يقع فيها النظر من علم الموجودات الممكنة التي هي الجواهر
والعرض المسمات بالمقولات العشر فهذا علم قاطيغورياس ومعناه باللسان اليوناني هو المقولات العشر

علم قاطيغورياس

وتعريفها انه علم يعرف به مواد ما منه الاكتساب في علم النظر من التصورات والتصديقات المتعلقة بالموجودات
الممكنة التي هي المقولات العشر وموضوعه المعلومات الحاصلة من صور الموجودات الممكنة من حيث يترتب منها
التصورات للتعريف والتصديقات للحجة وفائدته وغايته معرفة ما يجري فيه النظر من الموجودات الممكنة التي
يمكن الترتيب النظري من معلوماتها ليؤدي الى تحصيل المجهول التصوري او التصديقي وهذه الموضوعات
هي التي عدها الحكماء من اجزاء العلوم لانها تسمى موضوعات مسائل العلم المدون لان التصديق
بموضوعية الموضوع او التصديق لوجود الموضوع من اجزاء العلم حتى يرد عليها انها من المبادي
فكيف يعد جزءا وقد ذكر ابن سينا مباحث علم قاطيغورياس في صدر قسم المنطق من كتاب الشفاء
لانه احق بالتقديم من جميع علوم النظر بناء على ان ذلك العلم يبين المعلومات التي يقع فيها النظر من
الموجودات الممكنة التي يباحث الحكيم عنها واما ان يتعلق بمباحث الكليات الخمس التي هي مواد القول
الشارح فهو علم ايساغوجي وتعريفها انه علم يعرف به مواد القول الشارح وكيفية ترتيبها على وجه يؤدي

علم ايساغوجي

الى المجهول التصوري ومعنى ايساغوجي في لسان اليونانيين الكليات الخمس وموضوعه المعلوم التصوري من حيث
يكتسب منه المجهول التصوري وغايته معرفة تحصيل المجهول التصوري من المعلومات التصورات بطريق
الفكر والنظر وهذا التسمية للمتأخرين بتصورات المنطق ولكن لانه علم طويل الذيل كثير المباحث وله
فروع والمتأخرون لعدم تعمقهم فيها اخذوا شيئا قليلا منه وجعلوه جزءا من العلم الذي سموه منطقا
واما ان يتعلق بتحصيل المجهول التصديقي من المعلومات التصديقية بترتيب القياس المركب من القضايا

علم البرهان

يؤدي المقدمات التصديقية الى العلم اليقيني الذي هو مقصود الحكيم من ترتيب المقدمات انه علم البرهان
وتعريفه انه علم يعرف به القضايا التي هي المقدمات وكيفية ترتيب المقدمات التصديقية اليقينية
يؤدي الترتيب الى المجهول التصديقي اليقيني وموضوعه المعلوم التصديقي اليقيني من حيث يكتسب منه
المجهول التصديقي اليقيني وغايته معرفة تحصيل المجهول التصديقي من المعلومات التصديقية وهو
غاية غرض الحكيم من المنطق لان مدار العلم الحكمي على البرهان وقد كان للفلاسفة في هذا العلم كتب
عظيمة وكانوا يذكرون مباحث التصديقات في قسم البرهان كالقضايا واحكامها وانواع الاقيسة
وبيان الاشكال والمختلطات وكانوا يستعملون في الامثلة للطالب الحكمية البرهانية وكانوا يجرون
عليها احكام الاقيسة من الموجهات في المختلطات وغرضهم في هذا ما هو الا انه المقصود الاصلي واما ما
يتعلق باحكام علم التصديق حاصل بطريق الظن من المقدمات المقبولة والظنية ويسمى علم الخطابة وتعريفه

علم الخطابة

او الظنية

انه علم يعرف به احكام العلوم الحاصلة بالقبول والظن من المقدمات المقبولة او المظنونة وموضوعه
المعلوم التصديقي المقبول او المظنون من حيث يرجح القبول على الرد والترجيح على التكذيب
وغايته تصديق الانبياء بالمعجزات على طريق الحكمة وكذا تصديق الاولياء بالكرامات على طريق
والاعتقاد بالمعاد وبالجملة قال المحققون هو علم نافع جدا من علوم الحكماء في تعظيم امر الله والشفقة
على خلق الله والغرض من هذا العلم ترغيب الناس بما ينفعهم من امور معادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ
وهكذا كان علما نافعا عظيما عند اليونانيين ولكن نبين حقيقة هذا العلم لانه من العلوم المنسوخة
ولكن في هذا التبيين فائدة معرفة ان الحكماء كانوا يصدقون الانبياء اعلم ان علم الخطابة علم يبتني على
القضايا المسماة بالمقبولات وعلى القضايا المركبة من المظنونات كما عرفت في تعريفه اما المقبولات
فهي تؤخذ ممن يعتقد فيه اما لامر سماوي من المعجزات والكرامات كالانبياء والاولياء واما لاختصاصه
بمزيد عقل ودين كاهل العلم والزهد واما المظنونات وهي قضايا يحكم بها حكما راجحا مع تجويز نقيضه

كقو

كقولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق والقياس المركب من المقبولات والمظنونات يسمى خطابية
ينتفع الحكماء به الى الخطابة اما المقبولات فهي تفيد علما اضطراريا لابد من قبوله مثلا بعث الله محمدا
صلى الله عليه وسلم نبيا فاخبر الامة انه مبعوث من الله وبعدما طولب بالبينة اظهر المعجزة على طبق
ما ادعاه فقضية قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قضية مقبولة لانه صادق عليها الطائفة
ماخوذة ممن اعتقد فيه انه نبي لامر سماوي هو المعجزة وجب على طريق الحكماء ان يقبلوا انه صادق
عليها انها مقبولة على طريق الحكمة فيجب على الحكيم البرهاني عقلا الايمان بان محمدا رسول الله بعد بلوغ الدعوة
وظهور المعجزة عنده وهذا من مسائل علم الخطابة افاد علما مقبولا واوجب قبولا من البرهان هذا فائدة علم
الخطابة وقد صنف في علم الخطابة كتبا يقولون فيها المواعظ العظيمة وكيفية تاثيرها في الانفس وظهور اثار
الخطيب من ارباب الخطابة وفوق ذلك العلم للحكماء تسليم عظيم بطريق الانبياء وصحته وفي مواعظ للملوك
ومواعظ الناس والامر بتعظيم الله والشفقة على خلق الله ولكن انه من كتبهم فيه وفي غيره وجعل الا سلاميون
من الحكماء في هذا العلم كلمة واحدة يذكرون فيها المركب من المقبولات والمظنونات خطابية فكانهم
يذكرون تعريفه من حيث انه من مواد الاقيسة والله اعلم واما ما انه يتعلق باحكام علم تصديقي

علم الجدل

حاصل من المشهورات والمسلمات فهو علم الجدل وتعريفه انه علم يعرف به طريق الزام الخصم من
ترتيب مقدمات مسلمات او مشهورات وموضوعه المعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى الزام
الخصم والقياس عند المباحثة وغايته الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك المقدمات البرهانية وحقيقة
هذا العلم ان الحكماء لما راوا القضايا المشهورة التي هي قضايا يعترف بها جميع الناس وبسبب شهرتها فيما
بينهم اشتمالها على مصلحة عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح واما في طباعهم من الرقة كقولنا كشف
العورة مذموم واما انفعالاتهم من عادات كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم
او من شرائع واداب كالاوليات ويفرق بينهما بان الانسان لو فرض نفسه خالية عن جميع الامور المغايرة

لعقله حكم بالاوليات المشهورات وهي قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة بخلاف الاوليات وبعض
قوم مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم ولكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم وهذه المشهورات
التي يكون صادقة بحسب حكم الفطرة الصحيحة مع المقدمة المنتجة لقضية مفيدة للعلم الماخوذة من حكم الفطرة
السالمة ليترتبوا عليها احكاما خلقية او سياسية او تدبيرية وان خالف الطالب الاخلاق الفاضلة
ما يلقى اليه بالبرهان اقنعوا بالعلم المستفاد من المشهورات ليصير فطرته بحسب اقتضاء ذلك التصديق ملكة
لذلك القضية الماخوذة من المقدمات المشهورة ومن فائدة هذا القسم من علم الجدل مثلا ان القياس
مركب من المشهورات العدل حسن وكل حسن ينبغي الاتصاف به فالعدل ينبغي الاتصاف به فبهذا
يقنعون من العلم بالبرهان وجوب الاتصاف بالعدل فالضعيف عن اخذ هذا المطلب من
البرهان ياخذه من علم الجدل هذا قسم من مادة القياس الجدلي واما القسم الثاني من مادة ذلك
القياس فهي المسلمات وهي قضايا يسلم الخصم ويبنى عليه الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة بينهما خاصة
او فيما بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه وكتسليم الحكماء المقدمات البرهانية التي تتداول
بينهم عند المخاصمة ولم يستدل عليها عند البحث كما يقول الحكيم عند اقامة البرهان على ان المؤثر
في العقل الثاني العقل الاول لا واجب الوجود اذ لو صدر عن واجب الوجود العقل الثاني بعد صدور
العقل الاول لزم ان يصدر عنه اثنان وهذا محال لانه واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلا يصدر من واجب الوجود الا العقل الاول والعقل الاول يوجد العقل الثاني فالعقل الاول
هو المؤثر في العقل الثاني لا واجب الوجود فهذا الاستدلال لهذا المقصد البرهاني يستدل بمقدمة
مسلمة بين الحكماء وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما لم يثبت الحكيم في هذا البحث هذه المقدمة
لم يكن قياسه المذكور برهانا لانه مبني على مقدمة جدلية قبل الاثبات ومن هذا يلزم ان يكون اكثر
مباحث الحكماء جدلا لان لهم اصولا مسلمة فيما بينهم يبنون عليه البراهين ولقد سالت في
اصفهان

اصفهان عن مولانا الاستاذنا الاعظم جلال الدين محمد ابي عبد الله الدواني روح الله روحه
ايام وروده علينا الى تبريز فقلت ما دليل الحكماء على ان حدوث الشيء لا عن شيء محال فقال هذا مما اخذه
من حكم الفطرة وقال ان للحكماء قضايا فطرية هي اخرويات الطبيعة وتقل عنهم انهم قالوا نحن ناخذ هذا عن
الفطرة ومثل هذا في الالهيات والطبيعيات كثيرة ومن تفحص براهين الحكماء وجد مثل ما قلنا اكثر اقول
نفس الله عمره لا ينبغي ان يحكم على هذه القضايا ان القياس المركب منها البرهان لالزام الخصم عند المحاجة
فقط بل يفيد العلم الفطري الذي جعله الحكماء من اخرويات الطبيعيات وليس هذه الماخوذات من الفطرة
من قسم الضروريات لانها ليست باوليات لعدم حصول ذلك العلم عند من تصور اطرافه فهي مثلا من
تصور اطراف هذه القضية الحادث لا يحدث الا عن شيء لا يحصل له العلم بهذا الحكم وليس هو مثل الكل اعظم
من الجزء فلا يكون اوليات ولكن هذا العلم يحصل بممارسة ملكة علمية يحصل من كثرة تامل علم من
العلوم فتلك الصناعة يقتضي تحصيل ملكة في النفس بها يهتدي العالم الى التصديق بتلك القضية المناسبة
لذلك العلم كما يحصل لصاحب ملكة الحكمة الطبيعية ان الحدوث لا عن شيء محال ولا يحصل من الفطرة
لغيره من ما هو العلوم الرياضية والالهية وذلك لكثرة مشاهدته لحدوث الاثار عن المؤثرات من القوى
والنفوس والصور النوعية والشخصية فاذا يحصل له بالكائنات الحادثة التي يكون البحث عنها
وظيفة الحكمة الطبيعية وذلك افاد العلم بحقيقة الحدوث المقتضي لان لا يكون الا عن شيء والحكيم
الرياضي لما لم يحادث في صناعته كثرة مشاهدة الحادث من حيث انه حادث عن شيء فلا يحصل
له هذه الملكة وخرج من هذا خاصية علم الجدل بالنسبة الى الحكيم وقد صنف في هذا العلم كتب وهو عند
الحكماء كعلم الخلاف عند الفقهاء واما ما يتعلق باحكام علم تصديقي حاصل من المخيلات فهو علم
الشعر وتعريفه انه علم يعرف به التاثير في النفوس بالترغيب والترهيب على وجه التخييل حتى يثير به
الرغبة الى المرغب اليه والرهبة الى المرهب منه وموضوعه العلوم التصديقية من حيث انه يخيل المرغب

علم الشعر وتعريفه وموضوعه وغايته

علم الشعر

ساقی بده آن باده که یاقوت روان است : یاقوت جانکاست و یاقوت روان است

او مرغب لاثارة الرغبة او الرهبة وغايته انفعال النفس وفوران رغبتها فيما رغب اليه القياس وهيجان
رهبتها فيما رهب عنه وعلم الشعر من علوم النظر وهو من علوم الحكماء وله قواعد واصول وتوضيح
معنى التخييل انه تصوير شيء بصورة الخيال لما حصل الحس المشترك مشاهدته على وصف مرغوب كتصوير
الخمر بصورة الياقوتة السيالة فان الحس المشترك كثيرا ما شاهد الياقوتة اما بنفسه بحضوره بالابصار او
بسماع اوصافها بالسمع وكثرة ثمنه وعظم قيمته وصفاء لونه وبقائه وجوده من الاوصاف التي اشتهرت
من الياقوت ثم ان النفس تصور عندها ان الاشياء السيالة فانها في العروق منصرفة في البدن فتبين ان
الياقوت مع كثرة ثمنه ووفور اوصافه اذا صار سيالا اما انما يشربه الشارب ويتصل به كال الاتصال فلا بد
ان يلتذ به ويبتهج بوجوده حين نفقة اجزاء البدن غاية التلذذ والابتهاج لانه كان يرويه الياقوت
حال جموده وعدم امكان اتحاده معه بصورته كان يبتهج برائها جامدا فكيف يكون ذلك الابتهاج
اوان اتصاله بالبدن فاذا تخيل هذا باعتبار تصوير الحس المشترك هذه الصورة المخيلة الحاصلة له بالرؤية
او السماع مع تصرف المتصرفة وجعلها اياه صورة خيالية اثار ابتهاجه وشوقه ورغبته الى شربه وهذه
الصورة بالنسبة الى الاعيان الخارجية صورة كاذبة مخترعة وكلما ازداد من الصورة الغرابة واللطافة
كان صاحبه اعلم بالشعر واتم صناعة من غيره وبهذا يتحقق لك معنى القول المشهور اعذب الشعر اكذبه
بل انها تصوير من حيث اللطافة بين الصورتين الخيالية والخارجية واما اذا نظر الى مقصود الحكيم المستعمل
القياس الشعري فانه كلام لان غرضه ان الخمر كالياقوتة السيالة في المنافع لما اشتهر ان الياقوت له خواص
وآثار عجيبة اذا اودع في التراكيب فاذا صار الياقوت قرضا سيالا يكون تاثيره اتم في البدن لكمال نفوذ يكون
للسيال مالا يكون في الجامد فالحكيم الشاعر شبه الخمر بالياقوت الذي يكون مايعا قرضا والغرض ان منافعه
كمنافع الياقوت وبعدها عنه وله مزية على الياقوت حيث هو مايع ونافذ كال النفوذ والياقوت جامد لا
نفوذ له وهذا ليس بكذب بل هو تشبيه لان قوله الخمر ياقوتة سيالة متضمن للتشبيه اما بان يكون اداة

التشبيه

كما في شرح [illegible]

التشبيه محذوفة فيكون استعارة والعلاقة وجه الشبه كما في سائر الاستعارات ومن ثمة عرفت قول اهل الشرع
في الشعر ان الشعر كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح ثم اعلم ان الشعر علم حكمي وله قواعد في مراتب التخييل وليس التخييل مختصا
في الصورة المأخوذة من الحس المشترك بل كثيرا ما يخيل الحكيم الاشياء وصورا مخيلة مما لا يدركه الحس المشترك لكن يجعل له
الشاعر مثالا محاكيا من الخياليات مثلا يقول الحكيم الولي الشاعر صورة النظم وهو امير المؤمنين وامام المتقين وسيد
ارباب الحكمة واليقين وصاحب منقبة انا مدينة الحكمة وعلي بابها علي بن ابي طالب كرم الله وجهه في مناجاته
منظومة واجرى الكلام فيه على طريقة استعمال القياس الشعري وهو هذا البيت الهي لئن عذبتني الف
حجة : فحبل رجائي منك لا يتقطع : وصف رضي الله عنه رجاءه المتمكن المستقر الموثوق به الذي لا يمكن نقضه
ابدا بانه مع العذاب والعقوبات العظيمة من جانب المرجو اليه مدة طويلة يتمثل لها بالف حجة والمراد
طول الزمان المستمر المتمادي لان السبعين الذي هو اقل من الالف مراتب يستعمل في الكثرة والطول فكيف
بالالف الذي يقوم مقام السبعين في الاستعمال في الكثرة فشبه كرم الله وجهه هنا الرجاء بحبل غير منقطع
اصلا بكمال انه حكم عليه بالابود وهذا تشبيه وتخييل في تسمية الرجاء بالحبل الموثوق به المحكوم عليه
بالابود فان قيل ذهبت ان هذا من استعمال القياس الشعري والمناسب ان يكون كذلك والا يكون صورة
الشعر ويكون النظم عبثا في صورة المناجاة واذا كان كذلك فاين الترغيب والترهيب قلنا هذا
الكلام الشريف مشتمل على الترغيب والترهيب كلاهما واما الترغيب فالمبالغة بوجود الرجاء في الدعاء
بالمغفرة والرضوان والايصال الى الجنان فالمرغب اليه المرجو اليه هو الله تعالى ويترهب عنه في المناجاة
ان رجاءه لا يمكن ان يتقطع فالكريم ينتظر عطاء كرمه باعطاء سؤل من حكم ان رجاءه محال
ان يتقطع كالحبل المحكوم عليه بعدم الانقطاع ابدا فيرغب مثل ذلك الكريم الى اعطاء سؤله وجعله
من اهل النجاة وهذا هو المطلوب من المناجاة واما الترهيب ففي قوله لئن عذبتني الف حجة فان
اثبات امكان العذاب منه ترهيب لنفسه وابداء الترهيب فيها من العذاب الثابت الف عام

وفيه ترهيب عظيم فان قيل الترهيب ليس بحاصل من قضية شعرية لان الترهيب انما يحصل من المعنى المخيل فلا يكون
شعرا لعدم ثبوت التخيل له قلنا الجواب لم يظهر حتى يتبين لك معنى التخيل في هذا المقام وحقيقته اعلم ان
التخيل في اللغة يقال ويراد به وضع الخيال وهو السواد الذي يوضع للعلامة كانه شبه برجل ويوضع في
المزروعات ليخيل للسباع والطيور انه انسان فلا ينزلون فيها وقد يقال ويراد به التشبيه يقال خيل
اليه انه كذا اي شبه ومعنى التخيل يكون التشبيه لان التشبيه اذا كان فعله فهو لا يراد به ظهور الشبه عند
الرائي والمخاطب ومعنى هذا التشبيه هو اراءة الشبه لا مقابلة المشبه والمشبه به وهذا التشبيه مما يوخذ
من قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعني ظهر عليهم شبه عيسى فقتلوه وحسبوا انهم قتلوا
عيسى فمعنى التشبيه ما يشتبه على المخاطب انه وغيره وبهذا المعنى ورد التخيل في القران عند قوله تعالى
فاذا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اي شبه على موسى انها تسعى وتخال انه لم يكن
ثمة سعي وهذا شان السحر اذا علمت هذا فاعلم ان الشعر هو القياس المركب من القضايا المخيلات وهي
قضايا يخيل بها فيتاثر النفس منها قبضا وبسطا فترغب عند البسط وترهب عند القبض وقد عرفت
معنى التخيل فالمعنى المخيل ما يكون قوي الاثر في الصور المحسوسة والخيالية وقد يكون في المعقولات مع التخيل
المخصوص كان هذا البيت من قسم الترهيب [2] فان [illegible]ان بالقضية الشرطية في طلب الرجاء وهي تفيد
التردد والامكان في التعذيب كما علم من معنى ان الشرطية لفرض اثبات امكان وقوعه فكان تصويره
في صورة المعذب المتمسك بحبل الرجاء فيرهب النفس رهبا عظيما من ذلك الامر المخوف وهو ان الانسان
كانه معذب عذابا ممتدا الى الفجيعة وهو مع ذلك مصر على الرجاء ولا يترتب عليه الاثر اصلا قطعا
وهو الواقع في العذاب من غير نجاة مع الرجاء المستمر فهذه صورة ترهب منها النفس رهبة عظيمة فهذا
هو الحكم الشعري المستنبط منه الترهيب ومن هذا التحقيق ظهر حقيقة علم الشعر وكيفية تاثيره في مراتب
المخيلات المحصلات للترغيبات المختلفة والترهيبات المتنوعة فان قيل يلزم من امكان وقوع
العذاب

[2] فائدة الاتيان به

العذاب على علي كرم الله وجهه كما يستفاد من البيت المذكور ابطلان ما ذهب اليه الامامية من
وجوب العصمة للامام لان امكان العذاب ينافي وجوب العصمة وقد استشكل هذا على الامامية واجاب
عن هذا الاشكال بعضهم انه تعليم للامة بالخوف والرجاء والغرض منه غيره لا نفسه ولم يرض الشيخ علي بن عيسى
الاربلي صاحب كشف الغمة عن هذا الجواب وقال فقد تحقق عندنا ان الائمة المعصومين مثل علي بن ابي طالب
المرتضى والامام زين العابدين وغيرهم اعترفوا في كلامهم عند مناجاتهم في الليالي المظلمة والاوقات الخالية
في الخلوات التي لم يكن ثمة احد وقد سالوا الله تعالى العفو عن ذنوبهم بالمبالغات الكثيرة فعلم ان هذا ليس لاجل
الامة وتعليمهم واجاب هو عن هذا الاشكال بكلام طويل حاصله ان المراد منه التقصير في ترك الاولى وما هو
انسب اليهم من الاشتغال بامر الدنيا والمعاش بالخلق فهذا بالنسبة الى مقام القرب الالهي ذنب وتقصير لهم يستغفرون
(والاشتغال بهم)
عن مثل هذا وعلى هذا الجواب يكون المراد من الاتيان بان الشرطية المفيدة للتردد والامكان لطلب النجاة
من الاشتغال بالدنيا وذلك الجواب منها بعيد لان عبارة المناجاة تدل على طلب المغفرة من الذنوب الكثيرة
كما لا يخفى فحمله على ترك الاولى ليس بصواب بل الجواب ما قدمنا من المبالغة في المناجاة وتخيل النفس بنفس
المعذب الذي هي فليس الكلام على الحقيقة بل على التخيل لاجل ترهيب النفس لما فاته في مقام الخشية التي هي
ديدن الصديقين وخلق العابدين وهذه الخشية هي الموصلة الى مقامات القرب الالهي وهذا الايمان في
الامن حيث العصمة او اخبار النبي بل هو طريق الوصول الى الجنة والمقامات فكيف ينافي التحقق به من
امن العذاب من حيث العصمة او اخبار النبي وبشارته بالجنة وهذا هو التحقيق في الجواب وقد علمت من هذا
البسط حقيقة علم الشعر حيث علمت حقيقة التخيل ثم ان هذا التخيل الذي يشتمل عليه القياس الشعري وهو
جهة التاثير في النفوس بالترغيب والترهيب يكون على درجات ومراتب فاتمها واشدها في الصناعة
ما يكون في الصور الخيالية الماخوذة من الصور الحسية وقد يكون في المعاني ولها درجات يترقى بها الى
ذروة الكمال وقد ينحط الى حضيض النقصان وتاثير المعنى المخيل الشعري في اوزان النظم وقوافيه

واشتماله على الصنائع اللفظية والمعنوية ثم وكمال الشعر على الاطلاق في جهة الرغبة والرهبة ما يكون للعاشقين
من فحول الشعراء فلهم ابيات عظيمة وهذا ترى الشعراء يحضرون في ابيات الفراق والوصال وذكر المنازل
للمحبوب وبيان الحالات الحاصلة لهم في بعض التخيلات في الفراق حتى يبلغ تاثيره الى القتل واتلاف العاشق وهذا
لا يكون الا بالشعر المنظوم وسبب تاثيره الى ان يبلغ الى الموت هو رقة قلب العاشق وكمال تدقيق الشاعر في التخيلات
المنسوبة الى المحبوب من اوصافه او ذكر منازله وذكر الحالات المصروفة في اوقات وداده ومما حكي في هذا المقام
ان الوليد بن يزيد بن عبد الملك المرواني كان خليفة وكان يعشق جارية لها كمال الجمال باهرة وكان لها
منازل وبيوت في دار الخلافة فلما توفيت اشتدت محبتها على الوليد وبكى في فراقها زمانا ثم تسلى بعض
السلو فمر يوما من الايام على منازل جاريته بعد وفاتها وقد خلت من الساكنين فذكر ايام حياتها وما كان
يتمتع من وصالها في تلك المنازل فتخيل ذلك الحالات مغنية كانت معه هذا البيت لكى خبرا والهى
الصب ان يرى منازل من يهوى معطلة قفرا فحمل اليه هذا الشعر وصورة المحبوبة اللطيفة والاوقات
التي كانت في هذه المنازل المعمورة بحضورها وكانت مجامع انس وطيب عيش وعشرات بطيب الوصال وبلوغ
الآمال وضم مع الخلق والتعطيل والخراب الحاصل فادى له رغبة عظيمة في ادراك المحبوب الغائب وادراك طيب
ايام الوصال فراقه سقط متخيلا ادراكه بحال فغلب عليه الغموم فقتله هذا غاية تاثير التخيل الشعري
وقد اختلف اذا بلغ الى هذه المرتبة هل هو من نفس الشاعر وقوته في علم الشعر وهو مما اوحى اليه من خليله
من الجن الخاص له يلقوا اليه المعاني من وجه الكهانة فقال قوم هو من القاء الجن وليس هنا قدرات عن الحكيم وقسمة
بالاختراع ما يكون تاثيره الى هذه المرتبة وقد ذكر ابو سليمان احمد الخطابي رحمه الله في كتاب اعلام الحديث
في شرح البخاري في باب القاء الشياطين الى الكهان من اخبار الغيب ان من الكهان الشعراء الا انهم تلقوا واخذ
من شياطين الجن فقال في قوله تعالى بعد ذكر الكهنة والقاء الشياطين اليهم من اخبار الغيب والشعراء يتبعهم
الغاوون الآية وسلكهم بالكهنة في الذكر ولذلك تجد الكهان يسجعون في كلامهم فيقطعونها بمقاطيع توافق الشعر

وتجد

وفاة الوليد من العشق

وتجد الواحد بعد الواحد في فحول الشعراء يدعي ان له خليلا من الجن يملي عليه الشعر ويقول على لسانه كما جاء ذلك
في شعر الاعشى من ذكر مسحل وجهنام قال الخطابي حدثنا محمد بن الحسين الابري قال حدثنا محمود بن الصباح
المازني قال حدثني الحسن بن بشر بن الاخنس قال حدثنا عبد الله بن جعفر الرقي قال حدثنا الوليد
بن ازبر عن ابي حمزة الثمالي عن زاذان عن جرير بن عبد الله البجلي قال كنت في سفرة في الجاهلية
فاضللنا الطريق فنصرت الاطفال وخيام تلك المنزل قالوا نعم فنزلت فقلت هل لنا البان الوحش فاذا
هم حي من الجن ثم دعوا شيخا منهم فقالوا يا ابا حمل فاقبل رجل اسود فقالوا اغنينا فانشد يقول تامك
امامة الاسود الابيت وبليت منها بطيف خيالا ثم غنى بيت اعشى اتهجر غانية لم تلم ام الحبل واه بها منجذم
ام منقطع
فقلت بمثل الطرف واعشى فقالا لا كذبا ما قالا من ذلك انا الذي كنت القي الشعر على السنتهما قال الخطابي وحدثني
ابن الزيبق قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا ابو حاتم قال حدثنا الاصمعي قال قال ابن مشرية لما مات
الفرزدق جاء شيطانه الى النوم فقال لي تقبلني تكون اشعر العرب قال قلت من انت قال انا شيطان فرزدق
انتهى كلام الخطابي قال فضل الله تعالى عنه ولاجل ان الشعر مما فيه للشيطان والقاءه مدخلا بعدها رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن الشعر وذكر انه لا ينبغي له الشعر ولا كان شعر بصدره من الشيطان بل ما انتهى في صنعة التخيل
فهو يظن به انها من ملقيات الجن لخروج قدرة البشر عن الاتيان بمثل تلك المرغبات والمرهبات
والفرق بين الخطابة وعلم الشعر في الترغيب والترهيب ان الحكيم الخطيب يرغب ويرهب بذكر المواعظ
والانباء بالمعجزات والآيات والشعر يرغب ويرهب بالتخيلات التي لا تخلو عن شوب الكذب كاراءة
لمن يوصف الياقوت البال للترغيب وايضا صاحب الخطابة يرغب في الامور الاخروية ومحاسن الاخلاق
والاتصاف بالكمالات اللائقة والافعال الموجبة لاجتماع النوع والشاعر يرغب في ذلك وفي غيره من الشهوات
النفسانية والامور الفسدة والقبائح المذمومة عقلا المشتهيات طبعا فاذا كان كلام الحكيم الشاعر في
الترغيب الى الامور الآخرة وقواعد العقل المستقيمة والترهيب عن الشهوات النفسانية والامور المذمومة

على طريق التخييل على ما هو اسلوبنا عنده وهنالك يتفق كلامه مع كلام الحكيم الخطابي فهذا هو الشعر المحمود
واذا كان في الامور النفسانية ومقتضيات الشهوة والاختراعات الخيالية لغرض الترغيب عما
يرغب عنه الخطيب والترهيب عما يرغب اليه الحكيم الخطيب فهذا هو الشعر المذموم الذي وصفه الله
تعالى بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون الم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون وقد يقول
الله تعالى في المحمود من الشعر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما
ظلموا وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ويحتمل ان يكون هذا القسم حاصلا من تاييد الملك
كما ان القسم الاول حاصل من ايحاء الجن والشياطين ويؤيد هذا الكلام قوله صلى الله عليه وسلم لحسان بن ثابت
حين اراد ان يهجو المشركين باحسانه اهجهم وروح القدس معك ومن هذا الكلام وضح عندك كمال الفرق
بين الخطابة والشعر واعلم ان الحكيم يستعمل القواعد علم الشعر ولا يستعمله الا في الكلام الموزون لان تاثير
الشعر بوزنه وسره ان الوزن وتكرار القافية يحكي عن المناسبة التي فطرت النفس انما طبعت عليها فالوزن
له تاثير عظيم في ايصال ذلك القياس الشعري المرغب الى النفوس بطريق الوزن ورعاية القوافي لان
النفس يقبله ويناسبه بحسب المناسبة المفطورة عليها فكانها تذكر المناسبة للفطرة فيتاثر فيها
ذلك التخييل المرغب او المرهب ولهذا ترى انه في الاصطلاح والعرف العام لم يطلق الشاعر الا على
من رتب الكلام الموزون المقفى المخيل فمن هاهنا يعرفون الشعر بانه كلام موزون مقفى مخيل هذا في
عرف الشعراء والا فعند الحكماء الشعر ما عرفته ولا يدخل للوزن في علم الشعر الذي هو من علوم الحكماء المتعلقة
بالنظر ولكن تاثيره بالوزن اتم واقوى ولقد اطلنا الكلام في بيان ماهية الشعر لان الناس لا يعرفونه
ويزعمون ان الشعر كلام منظوم فحسب وقد اتضح حقيقته بما قررناه من الايضاح والله الهادي الى
الفوز والنجاح وبه التوفيق واما ان يتعلق باحكام علم تصديقي حاصل من الوهميات يستفاد منه
معرفة فساد الفكر من حيث المادة فهو علم السفسطة وتعريفه انه علم يعرف به احكام القياس

تعريف الشعر في عرف الشعراء

الاعلى

علم السفسطة

الفاسد

الفاسد من جهة المادة وموضوعه معلوم التصديق الكاذب من حيث يحتاج عنه في الفكر وغايته عظيم
وهو الاحتراز عن احكام الوهم في العقليات فان هذا من اعظم عوارض الفكر واشد عداوة للقوة العقلية
وفي الحقيقة لان احكامه معارض للعقل ويدافع له عداوة حتى لو تسلط لاخرجه من جنة الانسانية الى جحيم الحيوانية
ولاهبطه من جنان العقل الى نيران الحيرة ولقد طار بين الحكماء هذه العداوة حتى انهم اذا سمعوا من الانبياء انهم
يقولون لهم من الكتب الالهية ان آدم عليه السلام قد اخرجه الله بوسوسة الشيطان من جنة النعيم الى الارض وتولد
في الارض ونحن حصلنا منه فابتلانا بوسوسة الشيطان في متاعب الدنيا وتحمل شدايدها في كسب المعاش ولو
استمر على في الجنة بين النعيم والانهار من الماء واللبن والخمر والعسل وفواكه كثيرة غير مقطوعة ولا ممنوعة وفرش مرفوعة
واكواب موضوعة ونمارق مصفوفة وزرابي مبثوثة لما تعبنا بعد الهبوط بهذه المتاعب ولا نتلج في طلب
المعاش بالمساعي والمكاسب اذا سمع الحكماء هذا من الانبياء يقولون لعل الله تعالى اراد ان يبين للناس ان
القوة الواهمة هي الشيطان لخبثه وكذبه وعداوته للعقل الذي هو حقيقة الانسان المسمى بآدم زاحمت
القوة العقلية في ادراكاتها ولبست عليه الحق في مزاحمتها اياها فهبطت من جنة العلوم الحقيقية الى الارض
الكذب والبطلان واخرج من نعائم اللذات الادراكية فاهبط الى الدنيا لان الوهميات اهبط للانسان
الى شقاء الشهوات وقضاء الوطر من اللذات وهذا ارض الدنيا التي وقع فيها الانسان بوسوسة الشيطان
الواهمة وان لم يكن وساوس الوهم لكان في جوار الملكوت الاعلى والمنسلك في سلك الملائكة المقربين بجنة
العقل لعالم الملكوت ولما اراد الله تبيين هذا ذكره مرموزا ليعلم العاقل ان المعصية تهبط الانسان من جنة
السعادة والقرب الى ارض الشقاوة والبعد وهذا الانبيا في ان لا يكون الحكيم مصدقا لقصة آدم صفي الله
صلوات الله عليه بان الله خلقه بيده ونفخ فيه من روحه واسكنه الجنة فوسوس اليه ابليس وهو كان من الجن المخلوق
بالجسم ففسق عن امر ربه فسمي شيطانا لخباثته والشيطان في لغة العرب هو الخبيث فوسوس آدم وامره باكل الشجرة
فاكل فاخرجه الله من الجنة فاهبط الى الارض فبقي لابليس الهبوط معه الى الارض عدوا لاولاد آدم الى اليوم

مع عود بعضها مما ينبغي ان يصدقه الحكم لا انها من المعقولات فانها مما يجب ان يقبل الحكم واجب عليه ان يكون مصدقا
بهذه القضية بعد ما سمع من النبي الثابت نبوته اذا قص عليه ولكن يقول الحكيم انه يناسب ان يفهم من هذه القضية
ان الواهمة عدو القوة العقلية وذلك لاستيلاء الواهمة وسلطانها في البدن حتى قيل انه سلطان الحواس وهي قوة
في الانسان يدرك المعاني الجزئية ومحلها اول البطن الثاني من الدماغ فيقبل الخيال والحس المشترك وبعده للتصرف
والحافظة وهو كالسلطان سريره وسط الدماغ وجميع معانيها التي تاخذها من القوى الطبيعية التي في الانسان ومن
الصور الخارجية حاضرة في خزانته التي هي الحافظة وهي مطلق الواهمة وذلك لان الواهمة يدرك المعاني الجزئية
من الانسان كالعداوة والمحبة وجميع العوارض في البدن يحصل من هذين المعنيين لان العداوة منشأ
القوة الغضبية في الانسان والمحبة منشأ القوة الشهوية له وكل القوى خدام لهذين القوتين ونحن
نضرب صورة مختصرة لقهر القوة الوهمية على العقل وكيفية وكيفية تصرفه في البدن فنقول مثلا شخص
رجل قتل ولد المحبوب الرجل فنشأ الغضب هذا الرجل المامور بذلك ثم ادركه القاتل في خلوة ومعه
آلة قاطعة فاذا جاءه ادرك القوة الوهمية تلك العداوة متهيجة بالشدة والغلظة لوفور العداوة وكان
سمانه عند رؤيته قاتل الولد كانه ... غالب على جميع المدركات فيتعطل البدن ولا يتصرف فيه الا الدم
لم يصدر الا من الوهمية وقس عليها حال المحبة لنعلم بالقياس عليها الا الشهوة عند رؤية المحبوب بلا مانع من العقل ووقع
الزنا فهذا الزنا ايضا لم يصدر الا ... فاذا ثبت ان تصرف الوهم عظيم ومصدر جميع الامور البدنية هو الوهم واحكام الحق
لا يمكن ان يتميز من احكام العقل عند النفوس لعدم استعمال القوة العاقلة واحكام الشرائع ثم ان مصادمته العقل
بواسطة عروض المعاني الوجدانية كادراك الشهوة والغضب وسائر المعاني الجزئية فيحكم على غير المحسوسات الجزئية
باحكام الجزئيات فهو في هذا كاذب مثلا يحكم بالوجود على الكلية انه مشار اليه لانه شاهد كل افراد الاو...
المحسوسة انها مشار اليها فيحكم غير المحسوس بحكم المحسوس فيحكم كونه مشارا اليه في الجسم الذي يراه لكان صادقا
ولكن لما عمم كذب لان جميع افراد الموجود ليس مشارا اليها لان ... اليه لا يكون الا جسما والجسم المشار اليه

لا العقول

لا العقول والنفوس التي هي من الموجودات وانه لم يكن مشارا اليها هذا حكم الوهم عند مصادمته العقل ... بلبس
عند النفس انه الوهميات من الاوليات وذلك لحضوره بمعنى مرغوب او مرهوب عنده فحكم عليه بشيء في نفس
انه بعض اولى مثلا قول هذا العرق واجب القطع وشق الواحد نصف الاثنين لا فرق بين هذا من الجهة الناشئة
من الغضب المدرك بالوهم ولولا اعانة القوة العقلية ومصادمتها اياه لبقي الالتباس عنده ويحكم باوليته
لكن العقل اذا صادمه وغلب عليه يقول انما حكمت على هذا العرق بوجوب القطع لان القوة العارضة
التي هي الغضب فانتزع سلطان العقل واصبر حتى يزول بالتاني فان الكف وترك العداوة فصار صديقا انفع
فالقطع ينقطع بهذا الطريق فان زال كثيره وراينه غير تارك للعداوة فالاختيار باق فلا يناسب على قانون
العقل المعالجة على قبلها فانتفى عن العقل بمصادمة العقل للقوة الواهمة ودفع اياها وقال بعضهم ان مما يعرف
بكذب الوهم انه ياعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم بها كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق
في ان الميت جماد والجماد لا يخاف عنه المنتجة لقولنا الميت لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة
نكص الوهم وانكرها هكذا اشتهر بين الناس ولكن ليس هذا من صور كذب الواهمة لان الواهمة يحكم
على ان الميت لا يخاف منه من حيث انه جماد لا يمكن ان يتعدى ضرره الى الانسان فيحكم بصدق هذه النتيجة
كحكم العقل ولكن يحكم بكذب الكبرى وهو ان كل جماد لا يخاف منه فان الخوف هو حالة نفسانية تعرض للانسان
من توقع مكروه او انتظار محذور وقد يحصل هذا من الجماد كما انك اذا جلست تحت حجارة معلقة فانك تخاف
من هذه الحجارة ان تقع عليك فانك قد عرض لك تلك الحالة النفسانية من انتظار المحذور وهو وقوع
الحجارة عليك فهذه القضية الكلية التي هي الكبرى ليست بصادقة على كليتها لما تبين ان هذا الجماد الذي
هو الحجارة يخاف عنه نعم الخوف من ايقاع المكروه من الجماد من حيث انه فاعل مريد لفعله ممتنع لامتناع
ان يصدر الفعل بالارادة من الجماد فالوهم يدرك للميت فيعرض له الخوف الذي هو الحالة النفسانية
للتوقع ايصال المكروه من الميت الجماد بشعوره واختياره بل يعرض له عند رؤية الميت وحشة ونفرة

هو خوف الوهم عن الميت فان القضية المذكورة لا ينكرها الوهم ولا ينكرها بل يصدق النتيجة اذا كانت
الكبرى صادقة فيحكم بان الجماد لا يخاف عن ايقاع المكروه منه لشعوره وارادته وهذا الانس في الخوف
منه بفعل القسرية ولا بناء في الوحش والنفرة عند الغرابة شكله ومظنة صيرورته لا حالة مثل حالته اذا عرفت
هذه المقدمات عرفت ان العلوم الفاسدة الكاذبة التي تسمى الحكيم باللغة اليونانية سوفسطا ومعناه الحكمة المزخرف
لا يتيسر الاحتراز عنه الا بمعرفة هذا العلم ومن عرف تصرفات الواهمة في نفس الانسان ومواقع لبسها القوة العاقلة
والاختلاط معها في ادراكات سهل عليه معرفة مواد المغالطات المتعلقة بالمادة والحكيم العالم بالسفسطة
هو يعلم طريق تخليص البرهان والحكم العقلي عن السفسطة والمغالطات وذلك لمرتبة في تمييز حكم العقل عن
الوهم مثلا السوفسطائي يقول وجود واجب الوجود لا حقيقة له لانه في حد ذاته محال ومن الممتنع ان يكون
واجب الوجود موجودا والدليل على هذا الامتناع انه لو كان واجب الوجود موجودا فاما ان يكون وجوده
من ذاته او من غيره فان كان من غيره لزم ان لا يكون واجب الوجود لان الواجب معناه ان يكون ذاته
مقتضيا الوجود فكيف يكون وجوده من غيره وان كان من ذاته فتاثير الذات فيه اما حالة الوجود او قبله
او بعده فان كان حالة الوجود فيكون تحصيلا الوجود له تحصيل الحاصل وهو محال وان كان قبل وجوده لزم
ان يكون الواجب موجودا قبل وجوده لان تاثير المعدوم ممتنع وان كان بعده لزم ايضا تحصيل الحاصل هذا
برهان سفسطي اقامه السوفسطائي على امتناع كون واجب الوجود واثبات الواجب اصل الالهيات فالحكيم
الالهي اذا كان عالما بعلم السفسطة علم ان السوفسطائي وهم عليه واستعمل قضية وهمية فعرف موضع فساد الدليل
وتخلص بالجواب هذا فائدة علم السفسطة وما احوج فائدته وان اشتهيت ان تبين لك ما في الدليل من حكم الوهم
فنقول الجواب عن الدليل السوفسطائي ان قولك لو كان واجب الوجود موجودا فاما ان يكون وجوده من
ذاته او غيره ممنوع لو جود موجود لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره وهو واجب الوجود لانه موجود
ليس له علة حتى يكون هذه العلة منحصرة في ذاته او غيره وكل موجود تكون له علة فعلية اما ذاتية او غيره والواجب

الوجود فليس له علة حتى يصح ان يقال فيه هذه العلة هي ذاته او غيره وهذا حكم وهمي لانه يحكم على كل موجود بان
له علة لانه لا يتجاوز عن ادراك الماهيات التي تدرك بالحواس وذلك الموجود منزه عن ان يدرك بالحواس
والموجودات الحسية التي يحيط بها الواهمة والقوى الحسية لا يكون الا ويجري فيه ان علته اما ذاته
او امر خارج عنه حتى ينتهي الى موجود لا من علة فيقف هناك عن طلب العلة وحكم الوهم لم يصل
اليه فاذا اجاب عن هذا الاشكال واعلم السوفسطائي ان حكم الوهم في هذا السؤال كاذب
يكمل السوفسطائي عن باطله وهذا محصل من علم السفسطة ثم اعلم ان المغالطة قياس فاسده
اما من جهة الصورة او من جهة المادة اما من جهة الصورة فبان لا يكون على هيئة منتجة لاختلال
شرط بحسب الكيفية او الجهة واما من جهة المادة فبان يكون المطلوب وبعض مقدماته شيئا واحدا
كالمصادرة او بان يكون بعض المقدمات كاذبة شبيهة بالصادقة والحكيم العالم بالسفسطة يحيل
ما يعرض القضية المستعملة في الدليل من الفساد من حيث الصورة الى علم البرهان وترتيب
القياس ورعاية شرائط صحته وما يعرض القضية من الفساد من حيث المادة فهو وظيفة العلم
السفسطة والمغالطات يذكرها في الكتب المنطقية باقسامها مادة وصورة وهو علم طويل
استغرق في بعضها الاجزاء الكثيرة في كتاب الشفا لابن سينا وللحكماء المتقدمين في هذا الفن
كتب طويلة ذكروا فيها الا المادة ولهذا يذكرون المغالطات في علم السفسطة لان الفساد من
حيث الصورة سهل التناول ولا عسر في الاحتراز عنه بخلاف المغالطات من حيث المادة
فانه لا شتباه الوهميات بالاوليات عسر تخليص البرهان عنه اذا عرفت مما قدمنا في علوم
النظر انها سبعة علوم وموضوعاتها انواع المعلوم المطلق سواء كان تصوريا او تصديقيا
بالحيثيات المذكورة التي جعلها انواعا مختلفة مشتركة في جنس هو المعلوم التصوري
والتصديقي من حيث الايصال الى المجهول والحاصل ان جميع علوم النظر سبعة لان هذا المعلوم

عجائب المغالطات وسهولة تخليص البرهان عن الفساد من حيث

الذي هو الجنس لجميع الانواع المختلفة الحقائق متعلقة بالنظر في جميع العلوم التصورية والتصديقية الجنسية المذكورة
موضوعاً للمنطق جعل الجنس موضوعاً مع وجود الانواع المختلفة تحته فيلزم ان لا يكون بكثير علم مدون
فيكون هذا مثل من يقول ان الجسم الطبيعي هو موضوع العلم الطبيعي من حيث الحركة والسكون فلا يكون
الطب علماً غير الحكمة الطبيعية لان بدن الانسان نوع من انواع الجسم الطبيعي فالمتاخرون من العلماء
الاسلامية جعلوا العلوم السبعة علماً واحداً لاشتراكها في موضوع جنسي ولم يلاحظوا الموضوعات
وذلك لعدم تجربتهم في العلوم المذكورة فحسبوا ان جميعها علم واحد واما المتقدمون لوفور رساخهم في المواد الحكمية
جعلوها علوماً سبعة متعلقة بالنظر وسموا كلها منطقاً وهذا بيان العلوم النظرية العقلية المعدودة من
جملة تسعة واربعين علماً من المعقولات ونبين الآن نسبة هذه العلوم الى الشرع انشاء الله تعالى اعلم
ان الفلاسفة يقولون ان لا اعتداد بعلم من لم يعرف قوانين النظر وصحتها وفسادها من حيث المادة
والصورة فان ارادوا بهذا ان من لم يعرف الاصطلاحات التي وضعوها في علوم النظر فلا اعتداد
بعلمه فهذا باطل لان معرفة الاصطلاحات التي وضعوها مثل القول الشارح والحجة والقياس واقسامه
لا مدخل له في حصول الترتيب الفكري الذي يفيد النتيجة الحقة الصادقة وان ارادوا ان لم يستعمل
قوانين الفكر فلا اعتداد بعلمه فهذا لا يصح الا في العلوم النظرية الحاصلة من الفكر اما العلوم الحاصلة
بالحدس القوي والالهام والوحي والقوة القدسية فلا حاجة فيها الى استعمال المنطق وهكذا الكلام في
مقاصد الشرعية فانها علوم يعتمد فيها على قول المخبر الصادق الذي علمه من الوحي والالهام وكذا
من القوة القدسية التي يكون لعلماء الامة والحدس القوي لهم لكنا في علم الكلام الموضوع لالزام
الخصوم والمعاندين من ارباب البدع والاهواء نحتاج الى استعمال القوانين المنطقية فعلم الكلام
مما يتوقف على معرفة قوانين النظر فقدر ما يحتاج اليه لالزام الخصم ولا يحتاج الى التبحر والتناهي في
معرفته فمقدار ما يتوقف عليه اقامة الحجة على الخصوم من اهل البدع واجب في الشرع تعلمه وليس هذا في الشرع
علماً

علم راسه بل جعل علماء الاسلام مبادي لعلومهم ويذكرون مقدار الضروريات في صدر الكتب الكلامية فتكون
مباحث قوانين النظر عند علماء الشريعة علماً على حدة من علوم الفلاسفة فيلزم احتياج الشرع الى العلم
الاجنبي بل هو من مبادي علم الكلام وهذا القدر واجب لتوقف العلم الشرعي عليه وما يكون زائداً على
هذا فهو من علوم الفلاسفة كما بيّنا في هذا المقام والله الهادي الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
فالاهتداء الى الصراط المستقيم الذي هو المقصود من العلوم قد يحصل بالعلوم النظرية اذا كان مقارناً للعقائد
الحقة الاسلامية الماخوذة من الشارع المعلم للعلوم الالهية والله اعلم **ولما فرغنا من علوم النظر**
فلنشرع الآن في العلوم الحكمية ونبتدي بالالهيات التي هي العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة باعتبار وعلم
ما قبل الطبيعة باعتبار فنقول قد عرفت ان العلم الالهي ما يبحث فيه عن موجود غير محتاج الى المادة

علم مبدا الاول

في الذهن والخارج فهو اما ان يتعلق بموجود يكون وجوده من ذاته ويكون ذاته مقتضياً للوجود
وهو المسمى بعلم المبدا الاول وتعريفه انه علم يعرف به احوال الموجود الذي اقتضى ذاته وجوده وجوباً
الوجود وموضوعه ذات واجب الوجود من حيث اقتضاء ذاته وجوده وتحقق الوجود بذاته
وغايته معرفة مبدا الكائنات وهو افضل الغايات وهذا اعلى علوم الفلاسفة واشرفها وقد صنف
الحكماء في كتباً كثيرة ولهم في هذا العلم وتحصيله طرق مختلفة من الفكر والاشراق بالرياضة وغيرها من

علم العلة والمعلول

الطرق واما ان يتعلق بحصول الوجود من العلة الاولى الى المعلومات بتوسط العلل وعدمه فهو علم العلة
والمعلول وتعريفه انه علم يعرف به تاثير العلة في المعلولات بتوسط المعلولات وعدمها وموضوعه العلة
من حيث انه يصدر منه المعلولات وغايته معرفة العلة الاولى والعلل المتوسطة كالعقول المؤثرة على
راي الحكماء ومن هذا العلم يعلم اقسام العلل وكيفية تعلقها بالمعلولات وتاثيرها فيها وهو علم جليل

علم الموجودات الكائنة

من علوم الحكماء واما ان يتعلق بالموجود الذي لا يخالط المادة بوجه كالا يحتاج اليها وهو علم الموجودات
الكائنة وتعريفه انه علم يعرف به الموجودات الكائنة الى الصر عن المادة غير مخالطها وموضوعه الموجود

المنزه عن اختلاط المادة من حيث هو وغايته معرفة هذا النوع من الموجودات وفيه بحث عن العقول المجردة
وعن اجزاء الجسم اما عن الهيولى فلانه لا يحتاج الى المادة ولا اختلاطها لانها ليس لها مادة واما الصورة فلاستطراد
الهيولى وذلك لانه موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون وموضوع العلم
لا يبين فيه بل اما ان يكون بديهيا واما ان يثبت في العلم الاعلى فيكون بيان حقيقة الجسم الذي هو
موضوع الحكمة الطبيعية في العلم الالهي الذي هو الاعلى منها ولهذا يبحث في العلم الالهي عن اجزاء
الجسم واما ان يتعلق بموجود غير مادي من حيث انه موجود كذلك فهو علم المجردات وتعريفه انه علم

علم المجردات

يعرف به احوال الموجودات غير الماديات من حيث تجردها عن المادة وموضوعه الموجود غير المادي من
حيث هو غير مادي وغايته معرفة الموجودات المجردة من حيث انها كذلك وبقيد الحيثية تخرج عن
الطبيعيات لانه في الطبيعي يبحث عن النفوس الفلكية والناطقة البشرية لكن من حيث تعلقه
بالمادة التي هي الجسم فالمباحث انما تمتاز بالحيثية وبلا حيثية من الحيثيتين يبحث عند الالهي والطبيعي معرفة
المجردات من حيث هي واثبات وجودها من مباحث الالهي بل هو الاربعة من العلوم تسمى بالعلوم الالهية
ومن سمى الكل حكمة الهية فقد صدق لكن لكثرة مباحثها جعل علوما مدونة وموضوع الحكمة الالهية الموجود
المجرد عن المادة ذهنا وخارجا من حيث هو وفي العلوم الالهية مخالفات لقواعد الشرع سننبه عليها ان شاء الله
في اخر الفاتحة اما العلوم الرياضية التي هي العلم الاوسط بين الاعلى الذي هو الالهي والادنى الذي
هو الطبيعي ويسمى علما رياضيا لانها تصفي النفس برياضتها في سلوك اليقينيات فالبحث فيها عن
الموجودات التي لا يحتاج الى المادة في الخارج وان كان محتاجا اليها في الذهن كالبحث عن المثلث
ذي جناحين في كل اجتماع منه مربع فان البحث عنه لا يحتاج الى وجود مثلث كذلك في الخارج لكن لا بد
من وجوده في الذهن وتصوره عنده وللعلوم الرياضية اصول وفروع اما اصولها المشهورة انها اربعة
وذلك بواسطة ان المتاخرين من متفلسفة الاسلام عند نقل الكتب من اليونانية الى العربية ادرجوا

مباحث

مباحث العلوم الرياضية في بعض والادنى اكثر من اربعة لان العلوم المتعلقة بالاجسام الطبيعية من حيث كونها
معروضة للجسم التعليمي كالحركة والنفاد مطلقا هي العلوم الرياضية فهي اما ان يتعلق بنفس الاجسام بالحيثية المذكورة

علم الهيئة

وعروض الهيئة للافلاك والارض ودورانها عليه وعروض الحركات المختلفة لهذا النوع من الاجسام الطبيعية
فهو علم الهيئة وتعريفه انه علم يعرف به هيئات الافلاك والارض ودورانها عليه وعروض الحركات المختلفة
للاجسام الفلكية واوضاع الارض بحسب انقسامها باعتبار تلك الدورات وموضوعه الجسم الفلكية
والارضية من حيث هيئاتها وحركاتها وغايته الاتصاف بمعرفة التفكر في خلق السموات والارض و
اختلاف الليل والنهار وفيه ايات لاولي الالباب واما ان يتعلق بالاجسام الكروية من الاجسام الطبيعية
من حيث التدوير واوضاع الجسم المدور فهو علم الاكر وتعريفه انه علم يعرف به هيئات الكرات واوضاعها

علم الاكر

عند حركاتها وما يعرض لها من الاحوال وموضوعه الجسم الكري الذي هو من انواع الجسم الطبيعي الذي هو موضوع
العلم الرياضي من حيث التدوير الكروية عند عروض الحركة وعدمها وغايته معرفة انواع اشكال الاجسام
الكروية وهو معين جدا في معرفة الهيئة وقد صنف في هذا العلم كتب كثيرة منها كتاب اكر سعدانوس وكتاب
اكر مانالاوس وغيرها من الكتب واما ان يتعلق بمقادير الاجرام الفلكية وبيان كيفيتها واستخراج كمية
ابعاد الافلاك والكواكب فهو علم الاجرام والابعاد وتعريفه انه علم يعرف به مقادير اجرام الافلاك

علم الاجرام والابعاد

وابعاد الكواكب وكميات الفلكيات وموضوعه الجرم الفلكي والكوكبي من حيث المقدار والكمية وغايته
معرفة مقادير الافلاك والابعاد التي تكون من الافلاك المترتبة وبعض هذه المقادير يعرف باختلاف
المنظر والباقي بارصاد الحركات وايقاع النسب بين المدارات وهو علم جليل لا بد للهيوي ان يعرف
قواعدها ليستخرج المقادير ويعرف كيفية وقوع الافلاك بعضها فوق بعض ويعرف به مقادير
الافلاك المرتبة والتداوير واجرام الكواكب وهو من ادق علوم الفلكيات واعمقها غورا وللحكماء
فيه تصانيف كثيرة يعرفها ارباب الهيئة واما ان يتعلق بمعرفة مقادير الكم المتصل من حيث التقدير

علم الهندسة

فهو علم الهندسة وتعريفها انه علم يعرف به مقادير الكم المتصل من الخط والسطح والجسم التعليمي من حيث التقدير وموضوعه
الخط والجسم والسطح والجسم التعليمي من حيث التقدير وكل هذه الامور عوارض للجسم الطبيعي الذي هو موضوع الرياضي
من حيث الحركة والمقدار ولهذا صار من العلوم الرياضية وغايته معرفة دلائل علم الالهية لتوقف الدلائل على معرفة
الاشكال الهندسية فان الهيويين يثبتون الدوائر والخطوط والسطوح لمعرفة الحركات ويريدون اخراج الخط
الموهوم من السفليات الى العلويات ويفرضون السطوح المتباينة والمتوافقة والمتوازية وكل ذلك يعرف
من علم الهندسة وقال بعض الحكماء ابن قيلة علم الهندسة هو ارتياض النفس في سلوك اليقينيات التي لا يحوم حولها
الارتياب وكانت الهندسة في يونان حتى كان بها الحكماء في تعليم الاطفال بمثابة الصرف والنحو عند علماء الشرع
في معرفة الكتاب والسنة فكانوا يبتدئون اطفالهم بتعليم الهندسة ومعرفة اشكالها والتدرب في ابداء اختلاف
الوقوع في اشكالها وبالجملة هو علم متين مفيد لتقوية اليقين وقد صنف الحكماء في هذا العلم كتبا كثيرة وقد ترجم
ثابت بن قرة بعض كتب ذلك العلم من كتب صنفه اقليدس الصوري من الحكماء بالعربية وحرر كتاب ثابت بن
قرة المولى نصير الدين الطوسي صاحب الرصد بلا اختصار كتابا فهو المشهور بتحرير اقليدس بين اهل الاسلام وهو
في معرفة ذلك العلم بذلك الكتاب والحال انه لم يستوعب الاشكال ولم يات فيها الا ببعض مقاصد ذلك العلم
وليس هذا المقام ان يسع لبيان قصور ذلك الكتاب وما وقع فيه من الاوهام لثابت ولمحرر كتابه والله اعلم

(اليقينيات واعتاد الذهن [illegible] عند علماء الشرع [illegible])

علم المساحة

واما ان يتعلق بمقادير الكم المنفصل الذي هو العدد وهذا اقسام لانه اما ان يتعلق بتحقيق مقادير المسافات
فهو علم المساحة وتعريفها انه علم يعرف به مقادير المسافات بالحساب وكيفية حساب المساحة وموضوعه
الكم المنفصل من حيث عروضه لمقدار متصل كمي تقديرا وحسابا وغايته معرفة مقادير المسافات وهو علم شريف
ضروري يحتاج في الشرع لمعرفة التقسيمات وله اصول وفروع وقد صنف فيه الكتب ولشدة حاجة الهيوي
اليه عند معرفة مقادير الفلكية وهو من علوم الحساب واما ان يتعلق بانتقاص العدد والزيادة بالعدد

علم الجبر والمقابلة

الاخر فهو علم الجبر والمقابلة وتعريفها انه علم يعرف به انتقاص العدد وزيادته بالاخر وموضوعه الكم المنفصل من
حيث

حيث الازدياد والانتقاص وغايته معرفة تسوية التقسيمات وطريق التسوية وهو نافع جدا في تقسيمات المقدرات
ويستعمله الشرع وصار به فرضا من تتمة معرفة الفرائض وقد صنف فيه كتب واما ان يتعلق بضرب عدد في عدد

علم الضرب والقسمة

وتقسيم الاعداد فهو علم الضرب والقسمة وتعريفها انه علم يعرف به تقسيم الاعداد وضرب بعضها في بعض
وموضوعه الكم المنفصل من حيث ضرب بعضه في بعض وتقسيمه وغايته معرفة استخراج الاعداد بالطريق
الاسهل الاخصر وهو علم ضروري نافع جدا ويستعمله علماء الشرع في الفرائض واما ان يتعلق بالكم المنفصل من

علم الموسيقى

حيث التقطيع بالاصوات ومعرفة بعض النغمات الصوتية مع بعض وكيفية استخراج تلك النسب فهو علم الموسيقى
وتعريفها انه علم يعرف به النسب بين اجزاء المركب من الجسم الطبيعي بملاحظة تلك النسب بين المركب الصوتي
بحسب تقطيعاته بالنغمات وموضوعه النسب من حيث انه يكون بين اجزاء المركب من الجسم الطبيعي مثل
ما يكون بين المركب الصوتي وتحقيق موضوعه يتوقف على مقدمة وهي ان موضوع الحكمة الرياضية هو الجسم الطبيعي
من حيث التقدير والحركة والجسم الطبيعي من حيث التقدير يعرض له من الاعراض الهيئة والكم المتصل والنسبة فالعلم
المتكفل لبيان هيئة الجسم الطبيعي من الفلكيات والارضيات يسمى علم الهيئة والعلم المتكفل لبيان العوارض والاحوال
المتعلقة بالكم المتصل يسمى علم الهندسة والعلم المتكفل لبيان الاحوال العارضة له باعتبار الكم المنفصل هو علم
الحساب والعلم المتكفل لبيان الاحوال العارضة له باعتبار النسبة هو علم الموسيقى لكن هذه النسب التي تكون في مركبات
الجسم الطبيعي ظاهرة في نسب النغمات الصوتية فلهذا جعل له الحكماء النسب من النغمات ومن هنا عرفت ان موضوع العلم
الموسيقي النسب لانه يبحث فيه من عوارض النسبة ثقلا وخفة وغيرهما من العوارض كما لا يخفى على من يعلم علم
الموسيقى وغايته معرفة النسب من اجزاء المركبات الجسمية واذا ظهرت تلك النسب في النغمات الصوتية صور النفس
الناطقة تلك النسب التي صارت سببا لتعلق النفس الناطقة بالبدن وتعشقها اياه فاذا تذكرت النفس الناطقة تلك
النسب في الصوت المرقق تبتهج وتحصل لها ابتهاجات الى تلك النسب كالعاشق اذا تجلى له المحبوب فانبسط وتواجد
وظهرت لها احوال غريبة وعلم الموسيقى من اعالي علوم الفلاسفة واكثرها اشكالا واشدها معرفة واخذا وقد حكي ان الا

ابا علي بن سينا كان ذا حظ عظيم من اقسام الحكمة كما شرع في المنطق والحكمة الطبيعية والالهية والرياضية فصنف لها في مدة مديدة
ثم لما كمل في تلك العلوم شرع في علم الموسيقي وكان جده يقول ابن العلم حتى يتعلم المرء ومراده من هذا الكلام انه حصل
جميع اقسام العلم ولم يبق شيء يتعلم فلما شرع في علم الموسيقي وسعى فيه زمانا كثيرا عجز عن تصوير تلك النسب في النغمات ومن فهم
انواع النسب من اجزاء الاجسام المركبة كان يقول ابن الرجل حتى يتعلم العلم والغرض ان هذا علم مشكل وسبب اشكاله وقوع
النسب على انحاء مختلفة فمنها ما هي خارج عن النسبة الاصلية فموقع نسبته فرضه كونها خارجة او داخلة ومن فهم
محال النغمات على الوجه الذي عليه التركيب الجسمي في غاية الصعوبة وقد رايت في الكتب الحكمية القديمة نقلوا عن فيثاغورث
فيثاغورث الحكيم
الحكيم انه قال سعيت في تصفية النفس الناطقة عن كدورات الطبيعية ومن انجذابات الحواس وخلصتها عن زحمات
كدورات الهيولى حتى تمت مناسبتها للاجرام الفلكية فانسلخت نفسي من البدن وتركت البدن واتصلت
الى العالم الاعلى وتعلقت بالاجرام السماوية فسمعت اصواتا رقيقة لذيذة عجيبة من الافلاك عند ملاصقة بعضها
ببعض فاخذت من تلك النغمات علم الموسيقي وكذلك حكي عن افلاطون انه انخلع من بدنه واتصلت
نفسه بالاجرام السماوية فسمعت اصواتها المتناسبة واخرج منها النغمات وعمل المزمار الذي كانوا يسمونه ارغنون
وهو مزمار عظيم ولها شعب كثيرة منها استخرجت جميع المزامير كالعود والصنج وباقي المزامير والغرض من هذا ان اصل
علم الموسيقي ماخوذ من النسب التي تحكى عند الاصوات وهذه النسب الصوتية حكاية عن النسب بين اجزاء مركبات
من الاجسام الفلكية وهذا التركيب لا ينافي البساطة لان معنى هذا التركيب ان يكون الجسم قابلا للانقسام الى
الاجزاء المتعددة ومعنى البساطة كونه من اجزاء متحدة في الطبيعة ويقابلها التركيب وهو كونه من اجزاء مختلفة الطبائع
كطبيعة الحيوان وسائر المواليد وعلم الموسيقي منشا السماع الذي هو من حالات الصوفية وبذلك العلم يحصل المناسبة
بين الحكيم والصوفي بل وضع هذا العلم المشتمل على بيان النسب وتمييزها في النغمات لتحصيل السماع والتذاذ النفس بتذكر
المناسبة الكائنة لها مع النفوس الفلكية المدبرة للاجرام المتناسبة والمخالفة بحسب ما سمع من الطبوع عند الحركات المختلفة
فما تؤثر نفس الانسان عند سماع المركبات الموسيقية على الوجه المصنوع في ذلك الفن من آثار فهم المناسبة المؤثرة

في المو

في الموسيقي وذلك التاثير يبقى النفس ويقربها الى عالم التجرد ويرفع عنها الغواشي البشرية الطبيعية ويزداد
هذا التاثير الى ان تتجرد النفس من كل اللواحق الهيولانية فاذا بلغ هذا المقام تاثير سطوات الانوار الالهية بواسطة
اشراقات عالم القدس على النفس فصار مستغرقا في بحار النور وهذا بعينه هو الفائدة التي يذكرها الصوفية للسماع
فانه يزعم ان السماع يخلصه من معويته الخاصة حتى يصل الى مقام الشهود ومحو ظلمة الناسوت باشراق انوار
اللاهوت وهذا غاية علم الموسيقي وفائدته والله اعلم وهذه اصول الحكمة الرياضية وهي عند القدماء ثمانية علوم
وعند المتاخرين اربعة علوم ووجه الجمع بينهما ان من جعل موضوع الحكمة الرياضية الجسم الطبيعي من حيث المقدار
والهيئة والحركة والكم والنسبة جعلها ثمانية لان حيثية المقدار والهيئة والحركة قيد موضوع الرياضي لحصول علم
الهيئة وعلم الاكر وعلم الاجرام والابعاد وقيد الكم وهو اعم من المتصل والمنفصل لحصول علم الهندسة وعلم الحساب
ثم ان علم الحساب لكثرة شعبها ووفور الاحكام المتعلقة بها صار اقساما فجعل الكم المنفصل موضوع حدة من العلوم
باعتبار الحيثيات الذاتية التي تتميز بها الموضوعات بعضها عن بعض بالذات فصاروا علوما ستة لان الامتياز
بحيثية معرفة مقادير المسافات بالحساب جعله علم المساحة وهذا العلم مهم للاعتناء بمعرفة ذلك القسم من الحساب
وكثرة مسائله واحكامه الحاصلة من تلك المسائل وكذا حكم ما يتعلق بانتقاص العدد وزيادتها الذي صار سببا
لحصول علم الجبر والمقابلة وكذا حكم ما يتعلق بضربها [illegible] وتقسيمها الذي صار سببا لحصول علم الضرب والقسمة
ثم قيد النسبة في موضوع الرياضي لحصول علم الضرب الموسيقي فصار العلوم الرياضية ثمانية كما عرفته فيما تقدم
مفصلا واما من جعلها اربعا فهو يجعل موضوع الحكمة الرياضية الجسم الطبيعي من حيث الحركة والكم والنسبة
فيجعل اقسامها اربعة فما يتعلق بالحركة والهيئة العارضة للجسم الطبيعي فهو علم الهيئة وما يتعلق بالكم المتصل فهو علم
الهندسة وما يتعلق بالكم المنفصل فهو علم الحساب وما يتعلق بالنسبة فهو علم الموسيقي فصار اربعا وجعل باقي
العلوم تحت الكم المنفصل لامتياز تلك العلوم بالحيثيات التي هي اجل الموضوعات لانه قيد الحيثية التي
يعتبر في افادة الموضوعات هي قيد ذاتي وقد وافقنا في هذا ابو علي بن سينا في الشفا فذهب في ذلك الكتاب

الالات قيد الحيثيات في تعريفات الموضوعات فيد ان لا عرض لها الا لامتياز الموضوعات بذواتها بعضها عن بعض
لان القيد العرضي لا يفيد الامتياز الذاتي وهذا رأينا في الموضوع لان الغرض من الموضوع امتياز العلوم بالذات
فلا بد ان يكون الحيثيات للشيء الواحد في موضوعات العلوم المتعددة المشتركة في امر واحد كالجسم الطبيعي بالنسبة الى
الحكمة الرياضية مميزة لموضوعات تلك المشتركات ليحصل الامتياز بالذات فان قيل هذا ما قلت في وجه الجمع بين رأي
الحكماء القدماء والمتفلسفة من الاسلاميين باختلافهم في عدد العلوم الرياضية يلزم ان يجوز اخذ طائفة من
مباحث علم واحد لاشتراكها في امر واحد وجعله مقيدا بحيثية ذاتية وتسميته باسم لانه موضوعات هذه العلوم المتعلقة
بالحساب انما يمتاز بعضها عن بعض باعتبار الحيثية الذاتية فجوزت جعل علم الواحد علوما متعددة قلنا هذا امر لا شك
في جوازه لكن تدوين العلوم بحسب ضرورة معرفة امر خاص له عوارض واحكام كثيرة غزيرة فيجعل ذلك الامر الخاص شيئا مما
يبحثون فيه لتلك العوارض الذاتية ويسمونه علما اولا وهذا لا يجري في جعل طائفة من مباحث علم علما مستقلا
ولما صار الداعي في تدوين العلوم بحسب الضرورة فكلما دعت الضرورة الى البحث عن احوال امر من الامور واثبات العوارض الذاتية له جعل
ذلك الامر موضوعا واثبت له الاحوال بحصول معرفة ما يتعلق بذلك الامر وكذا مباحث الكم المنفصل فانها مباحث كثيرة يتعلق
كثير من الاحوال الشتى من معروضاته وهذا هو الداعي الى جعل مباحثه علوما متعددة واما المتأخرون من متفلسفة الاسلام فانهم لما
لم يخوضوا في تلك العوارض لقلة دراستهم واستغنائهم لاحوال الموجودات لقصور بضاعتهم وقلة استطاعتهم جعلوا مباحث
الكم المنفصل علما واحدا وجعلوا تلك العلوم المتعددة علما واحدا سموها علم الحساب وهذا وجه الجمع بين علم القدماء والمتأخرين
والله اعلم هذه اصول علوم الحكمة الرياضية واما فروعها فهي علوم متفرعة على هذه الاصول اما على وجه الاثبات ليتوقف معرفة
بعض الاحكام عليها واما على وجه الجمع بين الدلائل والمدلولات فروعها ان يتعلق باقامة البراهين الهندسية على المطالب
الهيوية فهو علم الجسطي وهو علم يعرف به اقامة البراهين على مسائل الهيئة وموضوعه المسائل الهيوية من حيث يقام عليها
البراهين الهندسية وغايته معرفة تلك المسائل بالبراهين اليقينية وهذه غاية عظيمة وعلم الجسطي من اجل العلوم الرياضية
الفرعية لحصول اليقين في المطالب الهيوية وكيفية اشكال الافلاك وسائر الاجرام العلوية بالبراهين الهندسية التي لا يتطرق

علم الجسطي

فيها

ينها الشك لا يجعلها الشيء وجعل كونه فرعا للعلوم الرياضية ان مطالبه يتفرع على مسائل الهيئة والهندسة على الوجه الاول اما
تفرعه على مسائل الهيئة فكون وجود الدليل فرع المدلول واما تفرعه على الهندسيات لان دلائله ماخوذة من اصول الهندسة
في وجودها او وجودها وقد جرى من عادة متفلسفة الاسلام ذكر الات الرصد وكيفية عملها في علم الجسطي وذلك لوجهين
احدهما ان الات الرصد انما تعد الارصاد حركات الكواكب والافلاك ويناسب ذكرها في علم ارصاد الكواكب ولما
لم يجمع المتفلسفة الاسلاميين عن افراد علم الارصاد وتدوينه على حدة جعلوا ما ينبغي ان يذكر في ذلك العلم مذكورا في علم
الجسطي الوجه الثاني ان الارصاد تبين صحة مسائل الهيئة على الوجه الذي استدل عليه في علم الجسطي فكانه من مقدمات علم
الجسطي لتوقفه صحة الاستدلال على الالات الرصدية وصار بهذا الوجه من مقدمات علم الجسطي وقد صنف في الاسلام في هذا العلم
كتب صحيحة الجامع هذا علم الجسطي وهو ما يتفرع على اصول الرياضي على وجه الجمع بين المطالب الهيوية والدلائل الهندسية
واما ان يكون متعلقا بالاعمال التي يظهر بها صحة علم الهيئة وضبط الحركات للاجرام العلوية من الفلكية والكوكبية فهو اما ان
يتعلق بارصاد حركات الكواكب والاوضاع الحاصلة من دورات الاجرام العلوية على الارض فهو علم الرصد وتعريفه انه
علم يعرف به مقادير حركات الاجرام العلوية والاوضاع الفلكية بالات معمولة في الارض على وضع خاص وهيئة مخصوصة
يتخذ بها استنباط الاحكام من تلك الالات وموضوعه الحركات العلوية من حيث انه يعرف مقاديرها بالالات
المخصوصة الارضية وغايته معرفة كيفية تلك الحركات ومعرفة مقاديرها ليعرف منها الاوضاع الحاصلة للسفليات
بواسطة تلك الحركات ويضبط بذلك دورات الافلاك والخسوفات والكسوفات والانظار والقرانات ولو لم يكن علم الر
لما يعرف اوضاع الافلاك ولم يكن استخراج الاحكام النجومية وهو علم دقيق لا يظفر بمعرفته الا واحد بعد واحد من الاذكياء
وقل من يتيسر له معرفة هذا العلم وكيفية عمل الالات من مهرة الرياضيين واول من اشتهر بالاقدام على عمل الرصد واستخراج
الاعمال من الاصول الرياضية بالحدس القوي هو ابرخس الحكيم فيما بلغنا وهو الذي صنع الالات الشعبتين وذات الحلق وغيرها
من الالات المعدودة في كتاب الجسطي ثم اول من اقدم على عمل الرصد في الاسلام هو ابن المقفع لعدة الحكماء في ايام خلافة الما
بن الرشيد العباسي على مدينة شهرستان الذي كان مدينة اصفهان قبل الاسلام بناها الاسكندر بن فيلقوس الرومي

علم الرصد

صد

مون

فعمل ابن المقفع على ذلك ثم من اهل الشرف على اهل اصفهان المشهور بزيج [illegible] وهو من اقدم من عمل الرصد في الاسلام
بعد ابن المقفع طائفة من الحكماء ايام دولة هلاكوخان من السلاطين الجنكيزية بمدينة مراغة من مدائن آذر
بايجان وكان رئيسهم ومقدمهم المولى العلامة نصير الدين محمد الطوسي الحكيم وكان المعين في ذلك العمل مؤيد الدين
العرضي وغيره من الحكماء ثم اقدم على عمل الرصد وبنائه السلطان الغ بيك بن السلطان شاهرخ التيموري في
ناحية مدينة سمرقند على تل يقال لها كوهك وكان صاحب العمل فيه المولى غياث الدين جمشيد الكاشي وكان
عظيم المهارة في ذلك الفن وممن اعان ايضا الرياضي في الرصد الكبير المولى العلامة القاضي الرومي المشهور بقاضي
زاده الذي شرح كتاب الجغميني في الهيئة وانما سبب تجديد الارصاد في كل مدة لعدم حصول الثواني والثوالث في
طول المدة لان الدقايق والثواني والثوالث وغيرها انما يؤخذ من طريق التخمين لا على سبيل التحقيق والتعيين
ويحصل في طول الزمان تفاوت لان المقادير اليسيرة من الحركات اذا انضمت بعضها الى بعض تصير ثواني دقايق
وكذلك دقايق مرتبة من الحس واذا كثر هذا التفاوت لم يبق الوثوق على مقادير الحركات ومست الحاجة الى تجديد الارصاد
واما ما يتعلق باخراج مقادير الحركات المأخوذة من ارصاد الكواكب وتفصيلها لتسهيل استخراج الاحكام النجومية
فهو علم الزيج وتعريفه انه علم يعرف به كيفية استخراج الحركات المأخوذة من ارصاد الكواكب وموضوعه
مقادير الحركات من حيث يعرف بها استخراج الاحكام النجومية وغايته ظهور فائدة الرصد لان الارقام المأخوذة
من حركات الافلاك في الرصد مجملة لا يكفي في معرفة الاحكام من علم الزيج والا لم يظهر فائدته ولم يحصل بذلك من زيج يستخرج
به الاحكام واما ما يتعلق باستخراج الاحكام الذي يترتب عليها معرفة سعادة الكواكب ونحوستها التي يحتاج اليها علم
النجوم من الزيج فهو علم استخراج التقويم وتعريفه انه علم يعرف به استخراج الارقام من الزيج لمعرفة الاحكام النجومية
وموضوعه الارقام الزيجية من حيث يستخرج منها الاحكام النجومية وغايته معرفة انظار الكواكب لافادة تقدمة
المعرفة التي هي الغرض من علم النجوم المقصود من ارصاد الكواكب ثم اعلم ان هذه العلوم الثلثة التي هي علم الرصد
وعلم الزيج وعلم استخراج التقويم علوم عملية مترتبة بعضها على بعض والاصل علم الرصد ثم انه يحتاج الى علم الزيج

لبسط

علم الزيج

علم استخراج التقويم

لبسط الارقام المأخوذة من الرصد ثم ان صاحب علم الزيج يحتاج في استخراج الاحكام النجومية التي هي المقصد الاعلى
من تلك العلوم في علم استخراج الاحكام من الزيج لتقدمة معرفة الفصول الاربعة التي وضع لها التقاويم وترتب
هذه العلوم بعضها على بعض وهي فروع الحكمة الرياضية ووجه التفرع ظاهر لانها من الاعمال المأخوذة من احوال
الحركات الحاصلة للاجسام الطبيعية العلوية الفلكية والنجومية ثم ان من فروع العلوم الرياضية ما يتعلق
بالبحث عن احوال الكواكب وحركاتها من حيث السعادة والنحوسة وهو علم النجوم وتعريفه انه علم يعرف به كيفيات
حركات الكواكب واتصال بعضها ببعض من حيث السعادة والنحوسة وموضوعه الحركات الكوكبية من حيث
افادتها الاوضاع الارضية متعلقة بسعادة بعضها ونحوسة الاخرى بالاتصالات التي يحصل بينها في سيرها وغايته
تقدمة المعرفة للاحتراز عما يقتضيه نحوستها باسباب الارضية والاقدام على ما يقتضيه سعادتها بتلك الاسباب
ولهذا قال بطليموس انه علم يحصل من الجمع بين الحركات الكوكبية والاوضاع الارضية وقد اشار الى هذا الحكيم
الحكيم في فصوله حيث قال علم النجوم منك ومنها وذلك بان الانظار الفلكية المقتضية السعادة والنحوسة تعم جميع الارض
كالخسوفات والكسوفات والقرانات والانظار التربيعية والتسديسية وغيرها والحال انه لم يظهر آثارها بحسب
زعمهم الا لبعض اهل الارض ولذلك حكموا بان الحركات الكوكبية المقتضية لحصول الاوضاع لا بد لتأثيرها
استعدادات ارضية لحصول تلك الآثار عند حصول تلك الاستعدادات وبدونها لا يحصل الآثار وان كانت
الحركات مقتضية لحصولها لكل من كان في الارض وعندي ان هذا شيء اخترعوه لدفع لزوم الكذب عن انفسهم
فيما يدعون من تاثير العلويات في السفليات بالسعادة والنحوسة لانهم يدعون في القرانات ان لها آثارا عظيمة
فاذا تخلفت تلك الآثار التي يدعونها في الارض تمسكوا بعدم حصول الاستعداد الارضي وهذا عند اهل
الحق باطل بل المؤثر في جميع الممكنات قدرة الله تعالى اولا وبالذات واسطة في التاثير اصلا وما يدعونه من حصول
الآثار على سبيل السببية لا على وجه التاثير فذلك ايضا باطل لما جرب من التخلف فيما ادعوه من التاثيرات
مع حصول الاستعداد على زعمهم ايضا وقد وافق في عدم حصول السعادة والنحوسة الى الكواكب لا تأثير

ولا سيما طائفة من متفلسفة الاسلام منهم ابو نصر الفارابي فانه زعم انه لا وجوب لحصول الاثر عند حصول
القرانات والانظار وزعم ان اتصال الكواكب بالانظار انما هو مثل السحاب اذا توارت به الشمس او الكوكب كما

بطلان تاثير النجوم

لا تاثير هناك فلا تاثير لها هاهنا وهو كما قيل الحمار يرتب يخفى ما بان لو للحمار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى
عما يشركون وقد بسطنا الكلام في ابطال الاحكام النجومية في رسالتنا الموسومة بالطريق الاقرب في قطع الطريق المتقرب
وذكرنا فيها الاقوال من الحكماء في ابطالها وممن بالغ في هذا الانكار من الحكماء الفارابي حتى صنف في هذا الباب كتابا سماه

علم الاصطرلاب

ابطال الاحكام ومن فروع الحكمة الرياضية علم الاصطرلاب وتعريفه انه علم يعرف فيه استعمال الآلة التي يتوصل بها الى معرفة
الارتفاعات والمقنطرات ومعرفة الساعات المستقيمة والمعوجة وموضوعه مدارات حركات الكواكب بالنسبة الى الشمس من حيث
انه يتعلق بالآلة المعروفة ارتفاعها ونقصها او انتقالها الى الساعات وغايته ضبط حركات مدارات الكواكب لاستخراج
الاحكام المتعلقة بالنجوم ومعرفة الطوالع والمواليد والاوتاد والغوارب وهذا علم عالي من فروع التنجيم ولهذه

علم عمل الرخامات

ارصاد حركات الكواكب مدخل عظيم ومن فروع الحكمة الرياضية علم عمل الرخامات وتعريفه انه علم يعرف به انتقاص
الظلال وازديادها على حسب حركات الكواكب بالنسبة الى الشمس وموضوعه مدارات حركات الكواكب من حيث يستنبط بها
معرفة انتقاص الظلال وازديادها وغايته معرفة الظلال عند ازديادها وانتقاصها لاستخراج الساعات ويتوقف عليها
معرفة ارصاد الكواكب لاستخراج الاحكام النجومية هذه اي العلوم الفرعية للحكمة الرياضية المتفرعة على الكم المتصل واما

علم التكسير

العلوم الفرعية المتعلقة بالكم المنفصل فمنها علم التكسير وتعريفه انه علم يعرف فيه قلب حروف الاسماء بالعدد ووضعها
في بيوت الوفق وموضوعه العدد من حيث ينقلب اليه الاسماء ويوضع في بيت الوفق وغايته ادراك الخواص والآثار
التي يكون لها بخصوص ذلك القلب والوضع وهذا العلم يستعمله ارباب الوفق وينفع في الطلسمات
وفي ازالة الامراض والاسقام وتحصيل المنافع من الاسماء بحسب الخواص للاعداد وهو علم غريب نافع جدا
في ادراك المقاصد ومن فروع الحكمة الرياضية علم وفق الاعداد وتعريفه انه علم يعرف فيه خواص الاعداد من

علم وفق الاعداد

حيث الموافقة والمباينة وموضوعه العدد من حيث انه يعرف فيه خواصه بالارقام في البيوت والاشكال المختلفة

من

من المربعات والمثلثات والمخمسات وغايته معرفة خواص الاعداد وتحصيل الآثار الغريبة والخواص العجيبة وهو علم جليل
من العلوم الغريبة والحكمة فيه رقائق لطيفة عظيمة واهل ذلك العلم يدعون فيه آثارا غريبة واستمداد ذلك العلم من علم النجوم
وملاحظة الانظار الواقعة بين الكواكب حتى ادعوا ان آثار بعضها يظهر في حصول الغنى والمراتب والغلبة في الحروب وزعم
بعض الاسلاميين ان آثار ذلك العلم غلبة العرب على الفرس وكان لهذا العلم مزيد حكومات الراية التي كانت لاكاسرة الفارس وكانوا
يسمونها درفش كاويان كان منقوشا فيها الاعداد التي عملوا فيها الوفق وكان ما يشترط فيه عملوها وطبعوا ارقام الاعداد الوفقية
في الحرير في الساعات التي اختاروها من اوضاع الكواكب وانظارها وجعلوا ذلك الحرير على الراية وكان غلبة جيوش اهل
فارس بواسطة تلك الراية المعمولة فيها اعداد الوفق وكان كل عسكر فيه تلك الراية غالبا لا ينهزم البتة حتى ظهر الاسلام
ووقع المحاربة بين اهل الاسلام وعسكر الفرس في زمن ابي بكر الصديق رضي الله عنه اول ما سار يزدجرد كسرى في اهل
فارس فحضروا تحت الراية ونصبوها فظهروا وقتلوا كثيرا من اهل الاسلام وقتل في تلك الحادثة ابو عبيد الثقفي وانهزم
الجيش ورجع المثنى بن حارثة منهزما الى المدينة وتوفي الصديق رضي الله عنه واستخلف عمر بن الخطاب الفاروق رضي الله
عنه فحكى المنهزمون امر المحاربة لامير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه فعرف ان هذا من خواص اعداد الوفق فقال
لعمر رضي الله عنه لا تبعثوا الجيش الى اهل فارس سنة حتى اعمل من الوفق ما يبطل ذلك العمل فعمل علي رضي الله عنه مائة وواحد
في راية واحد بطريق الحق وكان العمل جدول مسدس ثم السنة بعث ذلك الجدول مع عسكر الاسلام الى فارس فلما
تراءى العسكران ونصب امير الجيش الراية وفيها جدول الاسد سقط راية اهل فارس المسمى درفش كاويان وغلب عسكر
الاسلام على اهل فارس هكذا حكى بعض التابعين الفلاسفة من الاسلاميين الذين يشتغلون بهذا العلم وسماه كنه
المراد في وفق الاعداد وعندي ان هذا باطل وكذب وافتراء على ما حكي عن احد من العلماء وبطلانه من وجوه ظاهرة
الاول ان ما بين محاربة ابي عبيد الثقفي مع اهل فارس وبين محاربة سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه وهو الحرب الذي وقع
فيه الغلبة لاهل الاسلام لم يكن سنة كما يعرف من التواريخ فكيف يدعي ان عليا رضي الله عنه استمهل سنة لعمل الوفق
الثاني ان الاستمداد من الاعداد من اعمال الفلاسفة ولم يكن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يستمدون بشيء

من اعمال النفوس الخبيثة فلا شك انها افتراء عليهم اما ثالثا فلان هذا الفعل لو كان يوجد منهم لم نر احدا من الثقاة ذكر
هذا فعلم انه محض كذب وافتراء اما رابعا فلان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يريدون الظفر من نصرة الله تعالى لدين الاسلام
والاظهار على الدين كله فكيف يجوز منهم الاستمداد من الاعداء لو سلم صحته بانظار النجوم الذي عقل بها امور من شعبذة كيف نعوذ
بالله من هذا الافتراء اما خامسا فلان هذا من مخترعات الملاحدة ليتوسلوا به اهل مذهبهم ويروجوا علومهم الفاسد الكاسد
واما ثانيا ففي ابطال هذا القول لان هذا الكتاب اشتهر بين الناس وربما يعتقد الطالب ان هذا امر صحيح يوافق قواعد
الاسلام وعمل الصحابة والحال انه باطل وكذب والله اعلم ومن فروع الحكمة الرياضية علم الشعبذة وتعريفه انه علم يعرف
بمباديه الامور الغريبة التي يظهر عليها الناس خوارق العادات ولعل انه مبني على الاصول الرياضية الصحيحة وموضوعه
عوارض الجسم الطبيعي من حيث انه يرى عليها انها خارجة عن طور العادات وغايته اراءة الامور الخارقة العجيبة
لجذب الخواطر باراءة الناس ان صاحب الامور الخارقة والافعال الخارجة عن طور العادات مخصوص باسرار الهية يظهر تلك
الامور بواسطة ذلك الاختصاص وهذا انسب بالمعجزة والفرق بينه وبين المعجزة ان المعجزة خارقة للعادات في نفس الامر والشعبذة
خارقة للعادة فيما يرى للناس في نظرهم باطل ينبغي ان يمنع الناس منه ومن تعلمه وقد ورد في الاخبار ان احدا من الصحابة
جاء الى بلاد فارس فحضر حلقة كان يلعب فيها احد من المشعبذين فاتى المشعبذ برجل حتى ذبحه واجرى الدم من حلقه ثم ارى
الناس انه قتله ثم اخذ سيفه وضرب علاوة فاتى مسرفا ارى الناس انه احياه فلما راى الصحابي هذا دخل بيته واخذ سيفه وجاء
الى المشعبذ فضربه بسيفه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا رايتم مثل هذا فاقتلوه وهذا الاشبه بالمعجزة
وهذا يظهر على العالم بالاصول الرياضية انه مجرد اراءة وليس ثمة قتل ولا احياء ولكن يرى للناس هذا وانما جعل هذا
العلم من فروع الرياضي لان اعماله مبنية على الاصول الرياضية كما عرفنا عن على دريابه ومن فروع الحكمة الرياضية علم
جر الاثقال وتعريفه انه علم يعرف به جر الاجسام الثقيلة بعلل الدوائر المتعلقة وموضوعه الاجسام الثقيلة من حيث
تركيبها على الدوائر المصنوعة وغايته سهولة نقل الاجسام الثقيلة بعمل الدوائر وهو ينفع في امور العمارات
ونقل الاطعمة والاحجار الثقيلة وهو علم على وانما جعل من فروع الحكمة الرياضية لان مسائله مبنية على حركة الدوائر

علم الشعبذة

علم جر الاثقال

وهو

وهو من اصول الهيئة والهندسة فهذه احد عشر علما هي فروع الحكمة الرياضية قد ذكرناها باسمائها وتعريفاتها
وموضوعاتها وبالله التوفيق واما العلوم الطبيعية الباحثة عن موجود يحتاج الى المادة في الذهن والخارج
فتسمى حكمة طبيعية وتعريفها انها معرفة احوال الجسم الطبيعي المتصف بالحركة والسكون وموضوعها الجسم الطبيعي
من حيث الحركة والسكون واما ما يتعلق بمعرفة احوال الاجسام المركبة من حيث انها مركبة من الهيولى
والصورة فهو علم الاجسام المركبة وتعريفه انه علم يعرف به احوال الاجسام المركبة من حيث انها مركبة
من الهيولى والصورة وموضوعه الاجسام المركبة التي هي نوع من انواع الجسم الطبيعي من حيث انها متصفة
بالتركيب بين الصور النوعية والهيولى وغايته معرفة الاجسام المركبة مطلقا وحقايق انواعها والا
التي تلحقها من حيث اقتران الصور النوعية للهيولى وهو علم شريف من علوم الحكماء واما ما يتعلق باحوال
الاجسام الفلكية وما يحدث من حركاتها من حيث التاثير في العالم وهو علم السماء والعالم وتعريفه
انه علم يعرف به احوال الاجسام الفلكية من حيث انه يحدث من حركاتها الحوادث في العالم وموضوعه
الاجرام الفلكية التي هي من انواع الجسم الطبيعي من حيث احداث حركاتها الحوادث في العالم وغايته
معرفة احوال الفلكيات وما يقتضي طبيعته من الحركات الموجبة للحوادث في العالم وفي هذا العلم يبين
اوصاف الجسم الفلكي من اقتضائه التدوير وامتناع طروق الخرق والالتيام اليه وامتناع انشقاقه وا
وامتناع تكوير الشمس وانكدار النجوم لان هذه الامور صفات الاجسام العنصرية والافلاك بحقايقها قديمة
لا يتطرق اليها الفساد والزوال والفناء وما كان ثابتا قدمه امتنع عدمه بناء على اصولهم وكذلك يثبت
في هذا العلم ان حركات الافلاك ارادية صادرة عنها بارادة واختيار ولا شك انهما صفتان للحي
فالافلاك احياء ناطقة عاقلة بما يجري في العالم العنصري جزئياتها وكلياتها والحوادث الصادرة في
تحت فلك القمر بافاضة المبدا الفياض الذي هو العقل العاشر عندهم وما يتعلق بهذه الاحوال من
الامور التي تتصف بها الجسم الطبيعي من حيث الحركة فاهل هذا الزمان يسمون هذا العلم بالفلكيات وفي تسميته

علم الحكمة الطبيعية

علم احوال الاجسام المركبة

عراض

ـب

علم السماء والعالم

انفطاره

ابن سينا في كتاب الشفاء بما سميناه وهو علم السماء والعالم والله اعلم واما ان يتعلق بالجسم الطبيعي من حيث
ان لبعضها نفوساً ناطقة مدبرة لانواعها وعقولاً مؤثرة فيسمى بعلم العقل والنفس وتعريفه انه علم يعرف

علم العقل والنفس

به احوال الجسم الطبيعي من حيث تعلق العقل به تأثيراً وتعلق النفس به تدبيراً وموضوعه الجسم الطبيعي من حيث
انه متعلق العقل من وجه التأثير ومتعلق النفس من وجه التدبير وغايته معرفة حقائق العقول والنفوس المتعلقة
بالاجسام وكيفية تأثير العقول وتدبير النفوس وهو علم جليل يعرف به احوال الجواهر المجردة وكيفية تعلقها بالاجسام
فلكية وعنصرية وفي هذا العلم يثبتون ان السموات لها نفوس عالمة باحوال الكائنات وبجميع الاشياء الواقعة
مما كان ومما يكون لا يغيب عنها شيء بل اتفق انها تنفتق بعض الموجودات ازلاً وابداً وسنظهر ان شاء الله تعالى

علم العناصر

واما ان يتعلق بالجسم الطبيعي من حيث الكون والفساد فهو علم العناصر وتعريفه انه علم يعرف به احوال
العناصر الاربعة البسيطة وكيفية انقلاب بعضها ببعض بالكون والفساد وموضوعه الجسم العنصري من حيث انه
يكون ويفسد وغايته معرفة العناصر الاربعة وكيفية تقلبها وكونها وفسادها ومعرفة مبادي الاجسام
المركبة واما ان يتعلق بالجسم العنصري من حيث امتزاج بعض العناصر ببعض بحيث يكون منه الاجسام الممتزجة في

علم كائنات الجو

جو السماء فهو علم كائنات الجو وتعريفه انه علم يعرف به احوال الاجسام الممتزجة وكيفية تكونها في جو
السماء وموضوعه الجسم العنصري من حيث انه ممتزج بعض بسائطها امتزاجاً يكون سبباً لتولد ما يظهر ذلك
في جو السماء وغايته معرفة كيفية تكون الرياح والصواعق والرعود والبروق والسحاب والامطار والثلوج والقوس
قزح والهالة وفيهما مزاحمات مع الشرع وسننبهك ان شاء الله تعالى واما ان يتعلق بالجسم العنصري من حيث انها تركب
بعضها مع بعض بحيث يحصل منه مزاج فيتعلق به النفوس على قدر اعتدالها في الامتزاج فهو علم المواليد وتعريفه انه

علم المواليد

علم يعرف به احوال المركبات التامة وكيفية تكونها وموضوعه الجسم العنصري من حيث حصول التركيب التام له
وغايته معرفة المواليد الثلث التي اولها المعادن ثم النبات ثم الحيوان وكيفية تولد هذه الانواع من العناصر
البسيطة وهذا علم جليل وللحكماء فيه تصانيف كثيرة وابواب هذا العلم واسعة والفلاسفة الاسلامية جعلوا
هذه

هذه العلوم كلها اصلاً واحداً سموه حكمة طبيعية ولم يجعلوا انواع الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم موضوعات لعلوم
مدونة وذلك لقصور هممهم عن ادراك كتب الحكماء واوهامهم ولذلك تراهم اخذوا الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون وجعلوه
الحكمة الطبيعية وجعلوا الموضوعات التي تحت الموضوع الاعم مباحث من الحكمة الطبيعية ولهذا لا تجد لها علوم مدونة
والاكتفاء بالموضوع الواحد قصور عن استيعاب احوال تلك العلوم بل اكتفوا ببعض الاحوال لقصور الباع ولعدم بقاء
الكتب اليونانية عندهم حتى يروا البسط للحكمة وعرفوا ان ذلك بعيد المرام تحقيق وهذا التحقيق الذي ذكرنا اهتدى اليه
من حكماء المغرب وبعض المتأخرين كالامام الاجل في هذا الشان فيلسوف العالم الامام عبد الحق بن سبعين الاندلسي قدس
روحه وكالامام ابي بكر بن الصائغ الاندلسي وله مصنفات في الحكمة سرد الكلام في بيان عدد العلوم الحكمية الطبيعية ثم
قد ذكرنا هاهنا اسماءها وموضوعاتها وغاياتها وبالله التوفيق وهو المستعان واما فروع الحكمة الطبيعية فمنها علم الطب
وهو علمان لان البحث عن بدن الانسان اما ان يتعلق باستخراج القواعد الكلية المفيدة للعلاجات الجزئية المندرجة

علم كليات الطب

من تلك الاصول والقواعد فهو علم كليات الطب وتعريفه انه علم يعرف به احوال بدن الانسان من جهة حفظ صحته
وازالة ما يعرض له من المرض بالعلاجات الكلية المستنبطة من القواعد الكلية وموضوعه بدن الانسان من حيث
الصحة والمرض المستنبط تدبيرهما وعلاجهما من القواعد الكلية وغايته معرفة الاحكام الكلية المندرجة تحت
القواعد الكلية الطبيعية مما يتعلق بحفظ صحة بدن الانسان وازالة المرض عنه واما ان يتعلق بالعلاجات
الجزئية واستخراج الادوية المفردة والمركبة ومعرفة كيفيتها حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو علم جزئيات الطب

علم جزئيات الطب

وتعريفه انه علم يعرف به جزئيات العلاج المحصلة لصحة بدن الانسان وازالة المرض عنه وموضوعه بدن الانسان
من حيث الصحة والمرض المستنبط تدبيرهما وعلاجهما من القواعد الجزئية المندرجة تحت تلك الكليات وغايته
معرفة العلاجات للابدان الانسانية بخصوصياتها ومعرفة الادوية وكيفيتها ومعرفة كيفية التركيب من
الادوية والغرض من وضع علم الطب هو حفظ البنية الانسانية ويحصل من هذا العلم وهو من اشرف العلوم
الفرعية لان موضوعها اشرف الاجسام العنصرية بالاتفاق واتفق الشرع والحكمة في قبول هذا العلم وفي ورود

فيمن الاخبار وما يذكره علة الشيخ ما قبل العلم علمان علم الاديان وعلم الابدان ولما كان في الشرع ان التداوي سنة فيكون معرفة
ما يحصل به التداوي سنة على الكفاية وما في انه فرض كفاية فلا يخفى ما ذكرنا فان قيل انت جعلت علم الاجسام المركبة من اصول الحكمة
الطبيعية في بعث على ان جعلت علم الطب باحثا عن بدن الانسان من فروعها او من جسم مركب فقط بدن الانسان له انضمام وحيثيات
في جملته انه من الاجسام المركبة التي بحث عنها من حيث انها مركبة من الهيولى والصورة نوع داخل في الاجسام المركبة ويبحث
في علم الاجسام المركبة عنه بهذه الحيثية كما بحث فيها عن سائر المركبات من الهيولى والصورة كالاجسام الفلكية وسائر الاجسام
العنصرية ومن حيث انه يعرض له الصحة والمرض جعلنا عارضا خاصا ببدن الانسان يبحث عنه في علم الطب وباعتبار هذا
العروض صار من الفروع وتحقيقه ان منها من الاجسام المركبة التي هي نوع الجسم الطبيعي هو بدن الانسان وللمام حقيقته
في علم الاجسام المركبة من حيث تركيبه عرف احواله المتعلقة بتركيبه فكان لبدن الانسان احوال مختصة من حيث عروض الصحة
والمرض له صار بهذه الحيثية الذاتية فرعا من فروع الاجسام المركبة مطلقا لان عروض الصحة والمرض له باعتبار تركيبه
وصيرورته ذا مزاج خاص فالبحث عنه متفرع على كونه جسما مركبا وبهذا الاعتبار صار علم الطب من فروع الحكمة الطبيعية
فان قيل انك جعلت علم الطب علمين وجعلت احد العلمين ممتازا عن الاخر بقيد الجزئية وحق ان علم الطب ان يبحث فيه عن
القواعد الكلية وعلم الطب يبحث فيه عن الجزئيات من العلاجات والادوية وقد قالوا ان علم الطب من علوم الفلاسفة
وفي علوم الفلاسفة لا يبحث عن الجزئيات لتغيرها وعدم انضباطها فكيف جعلت ان علم الطب يبحث فيه عن جزئيات
العلاجات فقد اخرجت الطب عن ان يكون علما فلسفيا قلنا المراد بالجزئيات في كلامنا هي القواعد الجزئية
للافراد والاشخاص والقاعدة عند الحكماء قد تقيد بالكلية وقد تقيد بالجزئية ويعنون بالقواعد الكلية ما يكون
مندرجة تحته القواعد الجزئية وبالقواعد الجزئية ما يكون مندرجة تحت القواعد الكلية مثالها من علم كليات الطب
كل بدن مريض باحد الضدين يعالج بالضد الاخر فهذه القضية من علم كليات الطب وهي قاعدة كلية يقابلها جزئيات
في علم الجزئيات وكل بدن انسان مريض بالحرارة فانه يعالج بالبرودة قاعدة كلية في ذاتها صحيحة تستعمل في العلوم الفلسفية
ومع ذلك فانها قاعدة جزئية لانها مندرجة تحت القاعدة الكلية السابقة فلما ثبت ان المراد بالجزئي الاصطلاحي
لا الحقيقي

لا الحقيقي ولا اضافي ولا ينافي الحق ثم علم ان علم الطب من ادق العلوم واجلها واشرفها لان بدن الانسان ذو مزاج
شريف هو اشرف الامزجة وبواسطته حصول هذا المزاج له صار مستعدا لان تتعلق به النفس الناطقة المجردة التي هي عالم المجردات
ولو كمال الاعتدال والمناسبة بين الاجزاء لما تعلق به الجوهر المجرد السماوي وحفظ هذا الاعتدال
بالادوية التي خلقها الله تعالى لاجل ذلك ورعاية المناسبة بين الادوية ومعرفة مواقع الامراض وكيفيتها بحيث
اذا اجتمعت الامراض المختلفة ثم ازالة تلك الامراض المختلفة بالعلاجات في غاية الدقة والصعوبة ولا شك
ان القوة الانسانية لا تفي بهذه المعرفة وانما كانت اصول هذا العلم مأخوذة من قبل الانبياء ووحي الله تعالى
اليهم كما يحكى ان سليمان عليه السلام لما بنى بيت المقدس كان يصلي فيه في الليالي وكان كلما اصبح رأى في محرابه
نبتا من الادوية وكان سليمان عليه السلام يسأل ذلك النبت عن خاصيته وما خلق له لاجل التداوي
به وكان ذلك النبت يخبره فيقلعه سليمان عليه السلام ويضع اصوله في خزانته ويعطي الناس منه وكانوا
يتداوون به فعلم من هذا ان اصول الادوية والعلاجات مما كان يؤخذ علم خاصيتها من وحي الانبياء الا ان التجارب
وان كان يفيد بعض هذه المعرفة لكن يحتاج الى اعمار طويلة حتى يحصل التجارب فاذن شيء من الادوية والحدس يحكم ان ما
معرفته من الخواص للادوية بتعليم الله والله اعلم ثم ان من المهرة والحذاق في هذه الصناعة من اهل الفلسفة الاولى
جالينوس الحكيم متطبب وقد ذكره كتاب طبقات الحكماء ان جالينوس كان في زمان نبوة عيسى عليه السلام وكان علم
الطب في ذلك الزمان بلغ مبلغا كاملا وكان مهرة ذلك الفن مشهورين في كمال ذلك العلم ولهذا كان نبوة
عيسى عليه السلام في ذلك الزمان لان معجزته كانت احياء الموتى كما كان نبوة نبينا صلوات الله وسلامه عليه في زمان
بلغ البلاغة والفصاحة مبلغا لم يتصور فوقه وكان معجزته الكتاب المجيد الفائق بلاغته عن طوق البشر وهكذا كان
السحرة زمان موسى كما سنذكره ان شاء الله تعالى ولما بلغ جالينوس ان عيسى عليه السلام احيى الميت سال عن حضر
احياءه انه عليه السلام هل استعمل الماء الحار وصب شيئا منه على الميت فاحياه فاخبره انه لم يستعمل الماء ولم يعالج
شيئا من الادوية فقال جالينوس اشهد انه رسول الله صادق فيما يدعيه وذلك لانه ظهر عليه انه معجزة واذا

خارق العادة صارت تفيد كونه رسول الله وتفيد مقبولة وجب قبوله عند العقلاء وأما ما سأل الرجل عن استعمال السلاح في التحفي
وأنه كان يمكن أن عيسى عليه السلام يكون كالأطباء في صناعة الطب لجعل بعض الأدوية التي يكون من خاصيتها إحداث
الحرارة الغريزية أو أثر سريعا في البدن وعلاقة الحرارة المستفادة من الأدوية أجزاء البدن ويجدد الحرارة الغريزية في
القلب فيتعلق به النفس الناطقة فيحيى البدن لأن موت الحيوان إنما يكون لفقدان الحرارة الغريزية الصالحة
عن القلب فإذا رجع الحرارة رجع تعلق النفس الناطقة فلم لم يستعمل عيسى عليه السلام شيئا من الأدوية فعلم
جالينوس أن هذا خرق العادة وليس هو إلا من جانب الإله فيكون نبوته مقبولة وجالينوس حصل له
التصديق من كمال مهارته في الطب فعلم أن إحياء الموتى من خرق العادة وصدق عيسى عليه السلام ومن
متفلسفة الإسلام بلغ أبو علي ابن سينا مبلغا كاملا من هذا العلم وله تجارب عظيمة وعلاجات جليلة
وسعى في تأليف كتاب القانون وذكر فيه علم الطب واتبعه الناس ومن تأخر وأكثر من الماهرين في الطب في زمان
الإسلام كانوا يهودا أو نصرانيا وقد سعى صاحب الحاوي الصغير وهو الفقيه الياس الشيرازي
في أخذ هذا العلم من اليهود وتعليمه لأهل الإسلام لئلا يحتاج المسلمون في مداواة مرضاهم إلى من لم يكن
على دينهم فجزاه الله خيرا ومن فروع الحكمة الطبيعية علم القيافة وتعريفه أنه علم يعرف به الصورة
الباطنة للإنسان التي يعبر عنها بالخلق بواسطة ملاحظة صورته الظاهرة التي يعبر عنها بالخلق و
موضوعه بدن الإنسان من حيث أنه يستدل من ظاهر خلقته بباطن خلقته وغايته تقديمه المعرفة في
أخلاق الإنسان قبل الاختبار والاحتراز عمن يدل بصورة بدنه على خباثة خلقه ورداءة باطنه
وهو علم اعتبره الشرع في باب العرض على القايف عند اشتباه الولد واستمداده من العلوم علم النجوم
وعلم الأجسام المركبة أما استمداده من النجوم فلأن معرفة الطوالع والعواشر والعوارب
والأوتاد وبيوت المواليد لها مدخل في أحكام هذا العلم مثلا كل بدن يكون صاحبه شقرا يكون صاحبه
خبيث النفس مسئلة من مسائل علم القيافة فإذا طلبنا الدليل على هذا المطلب فالأكثر يرجعون إلى

علم القيافة

حكم التجربة وهو غير مفيد لليقين لتخلف في بعض الصور وأما العالم المحقق في هذا الفن فهو يرجع إلى بيوت
طالع سقوط النطفة ويعلم أن شقرة البدن مثلا لحصول الإناث الأشقر لاستيلاء المريخ أو غيره من
النحوس على بيت من بيوت طالع سقوط النطفة يتعلق ذلك البيت بخلق البدن وتكون هذا مثلا بحكم
بخباثة الأشقر لما حضره حال ذلك الكوكب النحس في بيت يتعلق بكون البدن وقس عليه البواقي من الأعضاء
ودلالتها على الأخلاق وهذا من باب الاستدلال من العلل على المعلولات وأما استمداده من علم طبيعة
الأجسام المركبة فيصح الاستدلال من خلق الأعضاء على الأخلاق بطريق الطبيعة مثلا كل بدن طويل
القامة فصاحبه أحمق هذه قضية من علم القيافة ويستدل على صحة حكمها بالتجربة وفيها ما ذكرنا ويعلم
الطبيعة لأن طويل القامة يكون بعيدا بين دماغه وقلبه والدماغ يستمد من روح القلب فإذا حصل
بعد المسافة بينهما ضعف آثار الروح في الدماغ لقلة وصول الأثر لبعد المسافة فيحصل منه الخفة والحمق
وهذا أيضا من باب الاستدلال من العلل على المعلولات وصاحب العلم القيافة في علم لا يقبله من حدس
صائب وطبع صاف وذهن وقاد ليستدل من الأحوال المعرفة صاحب البدن فإن الحدس في علم
القيافة مدخلا عظيما وهذا المعنى في لسان الشرع يسمى بالتوسم وقد جاء في كتاب الله العظيم إن
في ذلك لآيات للمتوسمين والمراد منه التفرس والاستدلال من القصص بأحوال السابقين للعبرة وقد
كان علم القيافة من علوم العرب أما أنهم أخذوه من حكمائهم أو نقل من فلاسفة يونان إليهم وكان لهم
في ذلك تصانيف وأعلم المشهورين بهذا العلم في الإسلام هو الإمام الأعظم أبو عبد الله محمد بن إدريس
الشافعي رحمه الله ورضي الله عنه فقد كان في هذا العلم صاحب دراية وتجربة وله فيه مصنفات وقد
اشتهر أن الشافعي رضي الله عنه جمع في زمانه الأعلمية في أربعة من العلوم علم الفقه وعلم النحو وعلم
القيافة وعلم الشعر ولم يكن في عصره من يوازيه في هذه العلوم الأربعة ونقل صاحب مناقب الشافعي
رحمه الله رواية عنه أنه قال ذهبت من حجاز إلى بلاد اليمن لتعلم علم القيافة فبقيت مدة حتى

وزدت الكتب من هذا العلم على المهرة من علماء ذلك الفن فلما محصت الكتب واخذت ذلك العلم بكماله وكنت صاحب
حفظ وتيقظ رجعت بلادي فاتفق ان مررت في بعض بلاد اليمن على بيت رجل ازرق العينين غائرهما
منبسط الجبهة فاستدللت من علم القيافة على انه خبيث النفس بخيل بيته فقصدت الورود فلزمني واستدعى
مني النزول في بيته فقلت في نفسي انزل عليه واجرب علم القيافة فرفقا انزلني ورحب بي ترحيبا عظيما ورايت
منه انبساطات كثيرة في البشرة وحسن الخلق ثم قدم لي الدواب الكثيرة والعجم واصحابي وصلها كثيرا من الناس في تحصي
في الغرفة وسامرني في الليل فرايت منه حسن محاورة في الكلام وطيب صحبة فاستوحشت من صحبته ثم لما اصبحنا اقام على
الضيافة وتفقد الخدام والدواب وكان اظهار حسن الرعاية منه متجاوزا عن الحد ثم اطعمنا واطعم
جمعا من الناس ثم التمس مني ان اكون يوما عنده ليستريح من صحبتي وكان خاطري يميل الى صحبته لبسطه وحسن
اخلاقه وكذا الى ثلثة ايام فلما رايته صاحب اخلاق جيدة ورايت علمه على ارباب طيب النفس فقلت اما حكمي بحسب
علم القيافة على انه خبيث صار باطلا لظهور اثار طيب النفس عنه وكذا الحكم على بخله باطل بظهور اثار الكرم واين
التبذير فوقع في نفسي ان احكام هذا العلم باطلة وكان وقوع بعضها صحيحا امرا اتفاقيا فعزمت على ان اغسل
تلك الكتب بغلبة بطلانه فلما كان يوم الثالث استاذنت منه فرخصني واذن لي واتى بدابتي حتى ركبت
فلما استويت على ظهر الدابة اخذ بلجام دابتي واخرج ورقة كتب فيها جميع ما صرفه في هذه الايام الثلثة
حتى الماء والملح وحاسبني كلها فجعلها مائتي دينار ذهب فاعطاني الكتاب وقال اتق الله نزلت
بيتي واكلت من مالي [illegible] لكذا دينارا فخف من الله واعط حقي قال الناقل رضي الله عنه ففتحت الكيس
واخرجت منه مائتي دينار وعددت في يده وصدق الله علم القيافة بهم سعي في طلب ذلك العلم باطلا
وعلى اني ما غسلت كتابي هذه حكاية ذكرها صاحب الناقب وهي تدل على صحة احكام هذا العلم
وكيف وقد ثبت في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على عايشة فقال يا عايشة الم تري ان مجززا
حتى القائف راى ارجل زيد واسامة تحت العباء فقال ان هذه الارجل بعضها من بعض وهذا الصحيح

تمام القيافة زيادة معرفة بجهة الاثر والبشرة بالشاكلة في الجسم الموجود علم القيافة لانه استدلال من الشكل والصورة بالا
اثر على الامور الباطنة والله اعلم ومن فروع الحكمة الطبيعية علم الكيميا وتعريفه انه علم يعرف به قلب
المعدنات الى الفضة والذهب وموضوعه الجسم المعدني الذي هو من اقسام الجسم الطبيعي من اقسام حيث
قلبها الى الفضة والذهب وغايته حصول الغنى التام وبه يتم امر الرياسة والزعامة الكبرى والغنى وراحة النفس
وفراغ القلب والامن من الاعدام وغير ذلك لصاحبه وفي للمتصف به وبعض الطالبين لهذا العلم يدعون
ان غايته معرفة انقلاب الحقيقة الخبيثة الى الحقيقة الشريفة وان المراد يكاد ويسوق تهذيب وتبديل الاخلاق
البشرية لانقلبت حقيقته الناسوتية الى الحقيقة الملكية اللاهوتية ومنهم من قال ان غايته معرفة حقايق
الاجسام الفلزية وكيفية التصرف فيها اذابة وتقطيرا وتغييرا من صورة الى صورة وفي ضمن هذا يظهر كثير من
فوايد الاجسام المعدنية وما عرضها من الاحوال ثم ان علم الكيميا مما اختلف فيه الحكماء من الاسلاميين وغيرهم
ان حقيقة الجسم المعدني مثل النحاس بعدما استعمل علم الكيميا هل يصير حقيقة الذهب والفضة او لا فقالت
طايفة لا يجوز ان ينقلب حقيقة النحاس بعد اخذه الصورة النوعية حقيقة الذهب لانه يلزم قلب الحقيقة وقلب
الحقيقة لا يجوز في المركبات واما الكون والفساد في العناصر البسيطة فليس هو قلب الحقيقة بل اخذ صورة وترك
صورة وفرق بين انقلاب الحقيقة وكون صورة وفساد اخرى والحاصل انهم لا يجوزون في المادة المركبة بطلان صورة واخذ
صورة اخرى مثلا لا يصير حقيقة الانسان حقيقة الفرس وكذلك باقي المواليد وقالت طايفة اخرى من الحكماء المثبتين علم الكيميا
ليس ازالة حقيقة واعطاء حقيقة اخرى بل ان المعدنات حاصل له استعداد صيرورة [illegible] ذهبا او فضة لكن
يعرض له في تحصيل الاستعداد لصيرورة الذهب والفضة عوارض تمنعه الوصول الى الذهبية استعداده خلع عليه
خلعة الذهبية مثل الزيبق كانت مادته قابلة لافاضة صورة الفضة عليها لكن منعها عن الوصول الى تلك
الصورة ان عرضها برودة ورطوبة مفرطتان فافيض عليه صورة الزيبق ولولا عروض تلك العلة لكان يفاض عليها
صورة الفضة وكذلك النحاس بالنسبة الى الذهب فانه متوجه الى صورة الذهب فعرضه حرارة ويبوسة مفرطة فصيرتا

نحاسا ولونه وروج ذلك لكانه ذهبا فانت فضل الله مقرر ان تعرف ان الذهب اعلى الفلزات واشرفها فنوعي الفلزات
يجتهد بجوهرها الفطرية بتوجه الى الكمال الاشرف كما هو شاهد في الموجودات ان استعدادها يتوجه الى الكمال الاشرف بفيض
الله واجب الوجود واهب الاشرف من الفيض لا المستعد فكان المقتضي للفيض الآلهي ان يكون كل الفلزات ذهبا
لكونها خلق ما في الارض للانسان كما قال خلق لكم ما في الارض جميعا وكان احتياج الانسان في المعيشة والمعاش
الى انواع الفلزات كالفضة والنحاس والقصدير والزيبق وغيرها في الظروف وفي الارزاق وغيرها من المنافع الحاصلة
من انواع الفلزات ظاهرا فاوقف استعداد القصر في جوهر بسبب احداث علة طبيعية كالنحاس مثلا اذا وقف في
رتبة النحاسية ولم يترق به لمرتبة الذهب للاحتياج الى النحاس في الظروف والفرق بين الثمن الاعلى من الذهب
والفضة والادنى من النحاس هذا مقتضى حكمة الله جل جلاله وعم نواله والله اعلم واحتجنا ان نذكر هذا ان الصيرورة
النحاس ذهبا والزيبق فضة ممكن عقلا وواقع نقلا ولنا في هذا العلم قصيدة غريبة مطلعها هذا البيت ؛ قف بالديار
احيى الاربع البوالي ؛ على آثار الاثار عهم بجوار ؛ ذكرنا في تلك القصيدة كيفية صيرورة النحاس فضة وكيفية ذلك
العلم من اوايل ما يكون للتفحص وهو عملا وجدته تعلمنا من مشايخ المغاربة جزاهم الله خيرا ومن فروع الحكمة الطبيعية علم

علم السيميا

السيميا وتعريفها انه علم يعرف به القا السيميا للغير على الغير وعلى نفسه بحيث لا يبطل السيمياء الا صار وموضوع
السيميا من حيث انه متعلق على الغير وغايته التصرف في السيميا بارادة الغير بما يكون كخرق العادات وليس هو خرق
العادة لان له اسبابا طبيعية وكنت حين سافرت الى مصر وطالعت فيها الكتب الحكمية ورأيت اكثر هذه العلوم لم
اكن اعرف حقيقة علم السيميا لكن رأيت الحكماء جعلوه من علوم الفروع للحكمة الطبيعية لان السيميا ارادة
الهيكل وهو صفة الجسم الطبيعي فاتفقت في مصر صحبة صاحبنا المولى محمد السنقري الكردي الكاتب الاديب وكان يعرف
علوم الفلاسفة وكان المولى ساعيا جدا في طلب علم الكيمياء وبذل اموالا في ذلك الطلب وكان يدعي انه
رأى مشايخ المغاربة فسألته هل رأيت من المغاربة من كان يعلم السيميا فاجابني نعم رأيت رجلا من المغاربة
يعرف السيميا في دمشق زمانا وقد جاء من المغرب للحج وتوقف في مصر لاذهاب القافلة فسألته ان يعلمني

هذا

هذا العلم فقال انا اريك ولا تزهد العلم فانك لن تقدر ان تعمل عملك فتحيرت وقلت قدرك الله على وجودك
فقال خذ دجاجا او طيرا واطبخه ولا تكسر شيئا من اعضائه ولا تبين راسه واجعله في سفرة وخذها معك غدا الى
خلف هذا الجبل وهو جبل المقطم جبل مشهور وقع بمدينة مصر فمضى في ذلك الجبل فذبحت الدجاجة وطبخت واخذتها
ومشى الى ذلك الجبل فحضر الشيخ وجلس عند السفرة فرأيته يراقب ودخل راسه في جيب ثوبه ثم رأيت كان طار فرخ
من السفرة فاخذ في الطيران فطار جميع دور الجبل فرجع ودخل السفرة فلما استقر في السفرة ابرج الشيخ راسه
من خرقته قال رأيت وعلمت علم السيميا فبسط السفرة واكلنا تلك الدجاجة ورجعنا الى مصر هذه الحكاية
جاءتنا من قبل الشيخ المذكور والظاهر ان هذا العلم ان كان من علوم الفلاسفة فيرجع الى دعوة الكوكب
لالقا روحه السيميا على الجسم الطبيعي وان كان من علوم الصوفية فيتصرف النفس الناطقة القوى الاثر الطاهرة
وربما صارت البدن والخيال في عالم المثال وابدأ الخيال في القوة الخيالية على شكل العيني في الخارج وهذا تمثيل علم
المثال يحيى في تواطئهم ويمكن ان يكون هذا العلم من ثمرة علم الاشراق لوجود النور الحاصل من النفوس الطاهرة المتوقعة
بالاشراقات الالهية فيظهر قوة النفس الاشراقية بتخييل مثل هذا ومما يجب ان يعلم ان هذا ليس من احياء الاموات
حتى يظن انه مثل ما حكى الله تعالى عن ابراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم انه قال رب ارني كيف تحيي الموتى بل هذا
تخييل وتشبيه القوة الباصرة واصله تصرف في القوة المتخيلة فان تلك الدجاج كان باقيا على هيئة الطبيعية
وذلك الشيخ كان جالسا مراقبا لان الشيخ ظهر في صورة الطير وطار ثم دخل وحصر في جسده فهذا باطل ولكن تم
مثل هذا في كرامات الاولياء ولكن ليس هو من علم السيميا واما علم السيمياء تخييل مثل هذا في صورة مشابهة
الطير وهذا تصرف من الشيخ المغربي في ذلك الرجل الذي ابصر ولا هو من الكرامات وخوارق العادات بل
هو من علم السيميا وهو قريب من علم السحر فيفرق بينهما ان شاء الله تعالى وقد رأينا بعض علماء المغاربة انه
يدعي ان هذا ليس بتخييل بل هو امر واقع وان الشيخ يدخل في جسد الطير ويطير ثم يترك الطير وقد
حكى في ذلك حكاية ان قاضي دمشق شكل الامام عبد الحق بن سبعين المغربي الاندلسي وكان الامام عبد الحق

سالكاً في الشام وكان يعلم علم السيميا وكان قاضي الشام يزعم ان هذا العلم هو تخييل مثل السحر فاتفق ان حضر القاضي
والامام عبد الحق محفلاً عظيما لجلوس الامام عبد الحق عند القاضي وطال المجلس واحتاج القاضي الى قضاء الحاجة وتجديد
الوضوء ولم يكن هناك موضع يتوضأ فيه فنظر الامام عبد الحق الى وجهه فعلم حاجة القاضي ففتح الامام عبد الحق
كمه وقال للقاضي انظر الى كمي فلما نظر اليه رأى حوضاً من الماء وبيوت الخلاء فقال عبد الحق ادخل هنا وجدد الوضوء
فدخل وقضى الحاجة وتوضأ فلما فرغ من وضوئه نسي ثوبه الذي كان في ذلك الموضع فلما جلس ساعة تذكر البيوت
فقال عبد الحق ادخل وخذ ثوبك فرجع واخذ ثوبه وخرج وكان الماء يتقاطر من لحيته فقال له الامام عبد الحق هل هذا
تخييل ام حقيقة فاقر القاضي بان هذا العلم له حقيقة وليس هذا محض التخييل وقد سمعت هذه الحكاية من الشيخ الامام شهاب
الدين احمد القسطموني(?) المغربي قال سمعتها من الامام ابي الواجب(?) محمد القونوي العارف الجليل وان كان ما ذكرنا حقا فربما
يكون هذا من باب خوارق العادات لا من علم السيميا لان امثال هذا لا يكون من علوم الفلاسفة والشيخ الامام عبد الحق
بن سبعين كان من كبار اولياء المغاربة فربما كان هذا من كراماته ومن فروع الحكمة الطبيعية علم المناظرة

علم المناظرة

وتعريفه انه علم يعرف به عكوس الاجسام الصقيلة الطبيعية وتمثل الصور المنابية(?) في العكوس الظاهرة وموضوعه
الاجسام الصقيلة من حيث التي ترى فيه العكوس من الاجسام الطبيعية على انحاء مختلفة حاكية عن مثل عالم
المثال وغايته معرفة العكوس للاجسام الصقيلة وكيفية عكسها ويعرف من هذا العلم اغلاط الحس ويعرف من هذا العلم
الزوايا المحرقة التي كان الحكماء يعلقونها على حصن الروم مرآة محرقة كما على منارة الاسكندرية والحكماء الاشراقيون
يدعون ان الصور المرئية في الاجسام الصقيلة هي مثل مصورة من عالم المثال ويمثل تلك الصور في الاجسام
الصقيلة وتلك التي يسمونها المثل الافلاطونية وهم يدعون ان هذه المثل هي الارباب في عالم المثال ولهذه
المثل مدائن يستوطنونها ويسمون مدائنهم الكبرى جابلقا وجابلصا ولهم في هذه المثل حكايات واقوال
يذكرونها في علم المناظر والله تعالى اعلم بالحقيقة ومن فروع الحكمة الطبيعية علم السحر والنيرنجات وتعريفه انه علم

علم السحر

يعرف به كيفية تاثير النفس الانسانية في جسم غيرها على سبيل التخييل وموضوعه نفوس الانسان من حيث
انه يوثر

اثر يوثر به نفوس الغير بالاعمال التي توجب تخييل امر مصروف عن وجهه وغايته معرفة كيفية تاثيرات
الاعمال من نفس في غيره واصل السحر في لغة العرب معناه صرف الشيء عن وجهه وهو علم عمل
واستمداده من علوم النجوم ودعوة الكواكب وعند اهل الشرع ان لها تاثيراً لكن على وجه التخييل لا
على الحقيقة كما ورد في قوله تعالى في باب عمل سحرة فرعون فاذا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها
تسعى فبهذا حكم ان تاثير السحر هو التخييل ثم ان هذا التخييل قد يبدل النفس الانسانية اثاراً
كما يقول الله تعالى في تلك القضية فاوجس في نفسه خيفة موسى قلنا لا تخف انك انت الاعلى صدق
ان السحر الذي هو التخييل اثر في الغير كما صار سحر السحرة موجبا لايجاس موسى عليه السلام الخيفة في نفسه
وايضا ثبت في الحديث ان لبيد بن عاصم اليهودي سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مشط ومشاطة
وجف طلع ذكر واخفاه في بئر ذي اروان فقالت عائشة رضي الله عنها سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم
فكان يخيل اليه انه فعل الشيء ولم يفعله وعلم من هذا ان عمل السحر لا يتجاوز عن تخييل حاصل من قبل
الساحر في بدن المسحور ثم ان هذا التخييل قد يصير في بعض النفوس سببا للامراض وتغير الاحوال
من الحب والبغض والاخفاء والاظهار وغير ذلك من اشباه يحكون من نتائج السحر في بدن الانسان
واما ما ثبت من الفقهاء انهم حكموا بوجود القصاص في الذي قتل غيره بالسحر مع انا قلنا ان السحر لا
تاثير له الا التخييل فلاجل ذلك التخييل قد يصير سببا لخوف مزعج او رهبة قاتلة فيصير سحره سببا لقتله
لا ان السحر في الواقع قاتل وليعلم ان الشرع لا يثبت للسحر الا التخييل كما ذكرنا واما الحكماء فقد حكموا بتاثير
السحر في النفس بعمل النيرنجات والنيرنج في اصطلاحهم عبارة عن مزج قوى من القوة الفعالة السماوية
بالقوى المنفعلة العنصرية يترتب عليها اثر السحر مثلا [illegible]
ذكر رسول الله ذلك المجموع هو النيرنج ولكن يستعملونها بالمصنوعات الكلية وهذا اخرج تعويذات
الجاهلية ونهاهم عن النيرنج واما تعويذات الاسلام المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

69

علم الطلسمات

لولا ابطال الشرع السحر ولان مدار علم السحر على معرفة البرنجات جعل البرنجات قرينة السحر في تسميتهم هذا العلم
واما اهل الحكماء على ان تاثير السحر حقيقة فذكر بطلانها بعون الله تعالى ومن فروع الحكمة الطبيعية علم الطلسمات
وتعريفه انه علم يعرف به الطلسم وهو عبارة عن علم باحوال تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة
العنصرية لاجل التمكن من اظهار ما يخالف العادة او المنع عما يوافقها وموضوعه القوات القابضات بالجسم
الطبيعي من الفلكية والعنصرية من حيث مزج بعضها مع بعض وغايته على زعمهم حصول الاثار الغريبة والارض
وهم يعدون هذا العلم من اعلا مراتب علومهم لانه بها يظهر اثار تاثيرات الفلكيات في العوالم السفلى
وستكلم على اصل مذهبهم مع ابطالها ان شاء الله تعالى ومن فروع الحكمة الطبيعية علم دعوة الكوكب وتعريفه

علم دعوة الكوكب

انه علم يعرف به كيفية التقرب الى الكوكب من الاقوال والاعمال والاعتقادات عند طلب المقاصد منه
وموضوعه الجسم الكوكبي من حيث انه يتقرب اليه بالاعمال والاقوال وغايته على ما يدعونه تسخير الكوكب
بالاعمال المقبولة التي يرتضيها ذلك الكوكب الذي يدعونه منه المراد ويصير هذا الامر نفعا وسببا
لتسخير ذلك الكوكب مثلا من طلب السلطنة القاهرة والقوة القوية فينبغي له ان يسخر الشمس وهو النير الاعظم
يطلب كون الشمس في دقيقة شرفه فانه لا بد منه فان اتفق ان كانت الكوكب قرينة بهذا البرج كان
المطلوب اسهل وينبغي ان يكون الطالع هو الاسد ويكون الزحل في الدلو في السابع في بيت المقصود فان
لم يتفق فينبغي ان يكون قوى الحال مقبولا ومهما امكن ان يجعل الطالع او السابع خاليا عن النحوس ونظرهم
ويجعل السعود في الطالع او السابع وعلى نظرهم فهو الغاية وينبغي ان يكون هذا العمل في موضع وفي بلد
لم يتعلق بالشمس والاولى ان يكون في بلاد الترك وسغد ونيسابور وطوس وابيورد وان فعله
هنا ففي ولاية فارس وبابل واذربايجان ثم يطلب في هذه كبلاد منازل الملوك والقصور المذهبة ثم
يلبس ثوبا من الحرير على لون الذهب ويتحلى بالجواهر الياقوتية المرتفعة ويكون في راسه تاج من ذهب
مرصع باليواقيت وفي ساعديه سواران من الذهب الى الحمر مجوفين وخواتيم من الذهب وفصها الياقوت

سع



ويجعل غذاءه ح
الامر فاذا دخل الشمس اول دقيقة من الحمل وكان قبل ذلك صام واقل غذاءه من الحلال من القلب والجنب والظهر
وتصدق به كثيرا ودفع منه كثيرا الى السباع المنسوبة الى الشمس كالاسد والنمر والفهد فاذا تمت هذه الشرائط فيرجع في التقرب
الى الشمس بالعبادات في الاوقات التي يكون الكوكب في ذلك البيت سعد اذ اعلى هكذا دخل الشمس العبادات في الاوقات
واعطاه الملك هكذا قالوا وحينا اول الكفر لان القول بالمؤثرات المتعددة في الوجود كفر ولهذا صرح الفقهاء بان
القول بان الكواكب موثرة في العالم كفر والقول بان الكواكب سبب لتاثير واجب الوجود في العالم بدعة وقد اطال

علم الاخلاق

الكلام في هذا البحث الامام فخر الدين الرازي وستنبه الى اصول الاجوبة الحقة بعد ذلك ان شاء الله تعالى
ولقد ذكرنا الى هاهنا جميع العلوم الحكمية المتعلقة بالعمل فلنقرل الى العلوم العملية للفلاسفة علم الاخلاق وتعريفه
انه علم يعرف به تهذيب الاخلاق بتحصيل الملكة الفاضلة المتوسطة بين الرذيلتين وهما الافراط والتفريط
وموضوعه الخلق الذي هو الملكة المتوسطة التي يصدر بسببه عن النفس الافعال بسهولة بلا روية والملكة هي
الكيفية التي تحمد والكيفية هي العرض وتلك الكيفية التي تحمد المذكورة من حيث انها تقلب من الرذيلة الى الفضيلة
ومن النقص الى الكمال هو موضوع علم الاخلاق وغايته تحلي النفوس الانسانية بالاخلاق الفاضلة والتخلي
عن الاخلاق الرذيلة التي هي الرذائل وهذا العلم بالنسبة الى الصورة الخلقية كعلم الطب بالنسبة الى الصورة
الخلقية والفضيلة هي بمنابة الصحة والرذائل بمنابة الامراض وقد اغنى علم طب القلوب الذي صنفه
اكابر العلماء الاسلاميين عن تعلم هذا العلم بل هو اتم واحق والكل فما دونه مما ذهب اليه الحكماء وقرروه
في علمهم ذلك ولهذا لم يلتفت اليه المحققون لان اظهار الاحتياج الى العلم الاجنبي مع الغنى عنه
لا يناسب شوكة الاسلام وبهور حقيقته وظهور صدقه وعلو رتبته ومن العلوم العملية للفلاسفة



علم تدبير المنزل وتعريفه انه علم يعرف به كيفية العمل في الشركة بين اهل المنزل والبيت وموضوعه
الشركة الخاصة بين اهل المنزل من حيث اخراج ما هو بالقوة الى حد الفعل بشرط ان يكون مؤديا من النقصان
الى الكمال بقدر الطاقة البشرية وغايته حفظ المنزل واهله من الفساد والحاصل من قوتي الشهوة والغضب

علم سياسة المنزل

ويعرف البعض من علم الفقه فان المبايعات والمناكحات والقصاصات لبيان هذا التدبير في سياسة اهل المدن
وقد اغنانا علم الفقه عن هذا العلم ومن علوم الحكمة العملية للفلاسفة علم سياسة المنزل وتعريفه انه علم يعرف
به كيفية العمل في المشاركة العامة التي تكون بين اهل المدن والولايات بل بين اهل الاقاليم وموضوعه
المشاركة العامة بين اهل المدن من حيث السياسة المؤدية من النقصان الى الكمال بقدر الطاقة البشرية
وغايته حصول السياسة بين افراد النوع الانساني والسياسة عبارة عن تدبير شخص يكون له نوع
رياسة على جماعة يكون بينهم التعاون في الاجتماع والتمدن وذلك الشخص بذلك التدبير يوصل كل واحد
من الجماعة الى منزلة يكون مستحقا للوصول اليها ويقنع كل واحد بما يكون حقا له ويقطع يد كل واحد من
الجماعة عن التعدي والتصرف في حقوق الغير ويشغل كل واحد بشغل يليق به من امور التعاون وتحقيق
معنى السياسة موقوف على تقديم مقدمة وهي ان نوع الانسان الذي هو اشرف الحيوانات يحتاج في بقائه وتعيشه
الى معونة باقي الانواع والى المعاونة بين ابناء النوع اما احتياجه الى سائر الانواع فهو ظاهر لان احتياج
الانسان في التغذي والركوب والحمل الى الحيوانات والنبات ظاهر واما احتياجه الى معاونة ابناء نوعه
فانه لو كان كل واحد مستقلا بتدبير الغذاء واللباس والمسكن والسلاح وما يحصل هذه الاشياء لانقضى جميع عمره
ولم يتيسر له معرفة تحصيل بعض الآلات مثل آلات الحرث للغذاء والآلات نسج الثياب وترتيبها للباس فلم يمكن
يوم وفاء بتحصيل تلك المهمات فكيف يتيسر كل المحتاج اليه فاما اذا كان التعاون بين افراد النوع موجودا
يمكن تحصيل اسباب المعاش بان يشتغل كل فرد من افراد النوع بشغل من تلك الاشغال مثلا يتعلم رجل الفلاحة
والآخر النساجة والآخر عمل الآلات وكذا الى ان يتم امر المعاش فهذا التعاون انما يتم لو كان بينهم سياسة
تقوم بها العدالة في المعاملات ولما كانت دواعي الناس مختلفة في توجه حركاتهم الى الغايات المتنوعة بواسطة
موجبات قوتي الشهوة والغضب مثلا يقصد احد من الناس لذة بواسطة استيلاء الشهوة والآخر يقصد التشفي
بالانتقام بواسطة قوة الغضب فلو خلي الناس وطباعهم لما كان يمكن حصول التعاون فان التغلب
يجعل

يجعل كل انسان عبيدا له ويريد ان يجعل كل شيء ملكا له واذا وقع التنازع بينهم قصد وا افناء بعضهم بعضا وفسد النوع وهلك
وانقطع فلا بد من وجود صاحب سياسة يوصل كل واحد الى حقه ويقطع يد المتغلب وذلك التدبير هو السياسة
فهذا التدبير ان توجه الى نفس واحد كما يكون القوة العقلية في نفس انسان واحد صاحب السياسة في
البدن لدفع قوة الشهوة والغضب فالعلم المتعلق بمعرفة هذا التدبير وتحصيله هو علم الاخلاق وان
توجه الى اهل المنزل والبيت من المشاركين فيه كالازواج والاولاد والخدام والعبيد فالعلم المتعلق
بهذا التدبير هو علم تدبير المنزل وان توجه الى اهل المشاركة في المدينة او الولاية والاقليم فالعلم المتعلق بمعرفة ذلك
التدبير هو علم السياسة للمدن هذه هي العلوم الثلثة التي سماها الحكماء الحكمة العملية وقد اغنى الله تعالى عباده عن مؤنة
هذا العلم بما علم الشارع في كتابه وبما امرهم من سنة نبيه وباجماع اصحاب الحل والعقد وبالقياس فيما لا نص فيه
من تعلم هذه العلوم الحكمية فان علم الفقه وطب النفوس مغنيان عن العلوم الثلثة الحكمية بل كل ما عرف
من شارح هذه العلوم فهو حاصل من علم الفقه على اتم الوجوه واجودها والاظهار لا حاجة اصلا الى علوم الحكماء وتدابيرهم
في الحاجة المتعلقة بالابدان ومعرفة المشاركات الواقعة في الاموال كالمبايعات وغيرها من المعاملات والمشاركات
الواقعة في البضع كالمناكحات والمشاركات الواقعة في الدماء كاحكام القصاصات ولا سيما مع الازواج والاولاد
والعبيد والخدم يعلم من علم الفقه ولا حاجة لنا في تعلم تلك السياسات الى تدابير الفلاسفة المستفادة من الآراء
العقلية المشوبة بالوهميات وبناء سياساتهم على تخمين العقول وتقيدهم بالاعتناء ان الله تعالى في تلك التدابير بالوحي
الصادق والكلام الحق المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المشتمل على السياسات الشرعية المستنبطة من كلام
الصادق المصدوق الذي لا يحوم حوله ارتياب بوجه من الوجوه والحمد لله على ذلك فاذا نظرنا الى تلك العلوم
الفلسفية المتعلقة بالعمليات وجدنا ما يشتمل منها موافقا للاصول الشرعية على حال الرواية وجدناه مخالفا للاصول
رددناه ووضعناه في الوحشي وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم امرا من الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي
هي احسن ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين ومن علوم المتفلسفة الالهيين التابعين

علم الاشراق ٧٢

محققا لطرقها النورية علم الاشراق وتعريفه انه علم يبحث فيه عن انوار النور الالهي وكيفية تنزلها من نور الانوار الى مراتب
الانوار الوجودية من الفلكيات والعنصريات وموضوعه النور من حيث انه متنزل من الحق الى مراتبه الذي يكون
الانوار الحاملة الانوار المتنزلة بحسب تنزلات الوجود وغايته معرفة حقائق الموجودات النورية من المبدأ الاول
الى طبيعة الاجسام ومعنى النور عندهم الظاهر بذاته المظهر لغيره وتحقيقه هذه الصفة حاصل للواجب الوجود
الاول الذي هو مبدأ جميع الاشيا ينتهي اليه اشراقات الانوار العلوية والسفلية ولهذا يسمونه نور الانوار
ثم على طريقة الحكما يثبتون التاثير للعقول المتوسطة ويسمونها الانوار العلوية ثم يثبتون التاثير للنفوس
المتعلقة بالعنصريات ويسمونها الانوار السفلية والجسم عندهم ليس بنور وطريقهم في تحصيل ذلك
العلم هو الرياضة وتصفية النفس عن الكدورات الحاصلة من الطبيعة وتطهيرها عن اقذار الشهوات
الحسية ليحصل لهم بالرياضة والخلوة الاشراقات النورية من العقول التي هي الانوار العالية والعلماء
الحكماء قسمان قسم يرون ان معرفة حقائق الموجودات انما يحصل بالبرهان وترتيب المقدمات العقلية
على وجه النظر ورئيس هذه الطائفة هو ارسطاطليس الفيلسوف اليوناني وهذه الفرقة تسمى بالمشائين
ويسمى علمهم الحكمة المشائية وقسم يرون ان معرفة حقائق الاشيا انما يحصل بالرياضة وصفاء النفس لقوة
النفس وصفائها وبارتياضها بالاشراقات النورية من نور الانوار والانوار العالية ورئيسهم افلاطون
الفيلسوف اليوناني النوري وهذه الفرقة تسمى بالاشراقيين وهم بين الحكما بمنزلة الصوفية بين علماء
الشريعة وعلمهم هذا يسمى علم حكمة الاشراق ولقد وفقنا الله تعالى لمطالعة الكتب المدونة في ذلك العلم وبقينا
زمانا طويلا نشتغل بالتعمق في ذلك العلم لنعلم الى ايش ينتهي وبين الشريعة خلافا ووفاقا فرايناه غاية ترجع الى
ما ذهب اليه عامة الوجودية المتأخرين من الصوفية ورأينا فيه ما يخالف الشرع كالقول بالتناسخ وقدم الانوار
واثبات الوسائط في التاثير وغيرها وبالجملة ما يكون نافعا في ذلك العلم فهو موجود في تصوف المتأخرين مع تنزهه
عما خرج من الشرع فالاولى ترك ذلك العلم والاشتغال بالتصوف لمن اراد التحقيق فيجد فيه ما ينفع لاجله حكمة

الاشراق

الاشراق والله اعلم واذ قد ذكرنا جميع العلوم الفلسفية باساميها وتعريفاتها وموضوعاتها وغاياتها
على وجه لا يسبقنا احد من علماء الاسلام من متفلسفهم وغيرهم في بسط الكلام وتنقيح حدود العلوم
والموضوعات والغايات حسبما ذكرناه فلنذكر الان تلك العلوم على سياقة اهل الحساب ليتيسر ضبطه
وحفظه لاولي الالباب من الطلاب فنقول العلوم المتعلقة بالنظر سبعة علم قاطيغورياس وعلم
ايساغوجي وعلم البرهان وعلم الخطابة وعلم الجدل وعلم الشعر وعلم السفسطة واما العلوم المتعلقة
بالالهيات فان بعضه علم المبدأ الاول وعلم العلة والمعلول وعلم الموجودات الكيانية وعلم المجردات واما
العلوم الرياضية فاصولها ثمانية علم الهيئة وعلم الاكر وعلم الاجرام والابعاد وعلم الهندسة وعلم المساحة وعلم
الجبر والمقابلة وعلم الضرب والقسمة وعلم الموسيقى واما فروع الحكمة الرياضية فهو احد عشر علما علم المجسطي
وعلم الرصد وعلم الزيج وعلم استخراج التقويم وعلم النجوم وعلم الاسطرلاب وعلم عمل الرخامات وعلم التكسير
وعلم وفق الاعداد وعلم الشعبذة وعلم جر الاثقال واما العلوم المتعلقة بالطبيعيات فاصولها ستة
علوم علم الاجسام المركبة وعلم السماء والعالم وعلم العقل والنفس وعلم العناصر وعلم كائنات الجو وعلم المواليد
واما فروع الحكمة الطبيعية فهي تسعة علم كليات الطب وعلم جزئيات الطب وعلم القيافة وعلم الكيميا وعلم
السيميا وعلم المناظر وعلم السحر والنيرنجات وعلم الطلسمات وعلم صحة الكوكب واما علوم (العلوم) الفلسفية المتعلقة
بالعمل فثلثة علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة الملوك واما العلم المتعلق بمباحث النور فهو علم حكمة الاشراق
فذلك تسعة وثلثون علما ٣٩ من علوم الحكمة التي تسمى بالعلوم العقلية ذكرناها باساميها وحدودها وموضوعاتها وغاياتها
واستمدادها مع ذكر المؤلفين في كثير منها والغرض من هذا العد والتعريف وبيان الموضوع والغاية هو ان
يتنبه عند الطالب ان مطالب الحكمة التي تخرجها بحسب قوة العقل بلا استعانة من وحي الانبياء اي شيء هي
المذكورات ثم بعد ذكر هذا بقي علينا ان نذكر ما يوافق الشرع من هذه العلوم والاعتقادات حتى يكون
سببا للوصول الى الصراط المستقيم الذي يدعو المؤمنون الهداية اليه في الفاتحة ويطلبون كما الصراط

٧٢

تمهيد مقدمات المباحثة فضل الله بن روزبهان الاصفهاني مع الفيلسوف

المستقيم حتى يجب رده وتركه فالآن نشرع في هذا المقصود مستعينا من الله المهيمن المعبود وبيده
التوفيق وهو المستعان وقد سبقنا في تحقيق هذا المطلب طايفة من اكابر علماء الاسلام منهم الامام
ابو حامد محمد الغزالي الطوسي رحمه الله في الكتاب الذي سماه تهافت الفلاسفة وقد مهد الامام في
ذلك الكتاب ان مخالفات الفلاسفة للاسلام في عشرين مبحثا تكفرهم في ثلثة وهي قدم العالم
والقول بان الله تعالى لا يعلم الجزئيات ونفي المعاد الجسماني وتبدعهم في سبعة عشر وقد ذكرها في ذلك
الكتاب ورد عليهم جزاه الله خيرا ثم بعد الغزالي في زمان سلطان الروم الملك الاعظم ابو الفتح محمد
بن مراد خان العثماني انار الله تعالى برهانه علماء مملكته ان ينظروا في كتاب تهافت الامام الغزالي هل يقدر
على ابداء زيادة من كلام الفلاسفة مما يخالف الشرع على ما ذكره الغزالي وهل يمكن دفع ما اورده الغزالي
عليهم بطريق الحكمة فشرع فيه واحد من الافاضل من اهل الروم وواحد من الغرباء الذين سابقين فصنف
كل واحد منهما كتابا فلم يزيدوا على ما ذكر الغزالي شيئا بل اختصروا كلام الغزالي وزادوا بعض الحجج وابطلوا
بعضا وانا لما نظرنا في كتاب الغزالي راينا ان المخالفات مع الشريعة للفلاسفة اكثر مما ذكره على حسب
علمنا اللهم الا ان يكون بعض ما جعلناه زيادة على ما ذكره داخلا تحت ما ذكره ونحن عجزنا عن ادخاله
تحت تلك المطالب التي ذكرها الغزالي رحمه الله تعالى ثم انا وجدنا الامام الغزالي صالح الفلاسفة في
بعض المطالب التي اتفق من سبق الغزالي من ائمة الكلام ومشايخ الاسلام على رده وبطلانه وقبله الغزالي
لما دنته مع الفلاسفة مثل القول بتجرد النفس الناطقة واثبات المعاد الروحاني وتاويل كثير من امور الاخرة
وصرفها عن ظاهرها كما هو داب الفلاسفة وخالف الغزالي في ذلك كل من سبقه من مشايخ الكلام والحال ان
ما صالح الغزالي فيه مع الفلاسفة متضمن لمفاسد كثيرة يجب القول بها اذا قلنا بتجرد النفس الناطقة والمعاد
الروحاني وقد انكر على الغزالي من لحقه وتاخر عنه من ارباب الصلابة في الدين من مشايخ الكلام ولا
ارتضى بصالحته مع الفلاسفة كثير ممن لحقه من متفلسفة الاسلام لعلمهم بان ما صالح به الغزالي الفلاسفة
فنقض

متضمن لتصحيح كثير من افهامهم الفاسدة التي ارادوا بها هدم قواعد الشريعة وتعطيل حيف عظيم
من الغزالي على قواعد علم الكلام وسنرى ما نورد عليه في ابطال تلك المعاقدات الفاسدة ولما
وفقنا الله تعالى لشرح فاتحة الكتاب وذكرنا في هذه الفاتحة ان الصراط المستقيم بحسب العقل
ما هو وعددنا العلوم العقلية فبالحري بنا ان نذكر ان ما في هذه العلوم اي شيء منها يخالف
الشريعة ليكون صراطا جحيم واي شيء منها يوافق الشريعة فيكون من جملة الصراط المستقيم وقد اوقع
الله تعالى في خاطرنا ان نذكر تهافت الفلاسفة على طرز غريب وطور عجيب لم يسبقنا احد من علماء
الاسلام في هذا الطريق وذلك بانا نفرض انه وفد من الحكماء الفلاسفة من بقية اليونانيين
المنسوبين الى افلاطون وارسطو المتقلبين بعد خراب يونان الى البلاد الفرنج خرج واحد من الافرنج
التي هي مدائن دار الحرب ودخل بلاد الاسلام واظهر لعسكر السلطان الاسلام في الروم انا دخلنا
هذه البلاد الاسلامية ونحن وفد من حكماء الفلاسفة وعرضنا من الاتيان الى هذه البلاد ان نعلم
حقيقة دين الاسلام فان ظهر علينا حقية دين الاسلام بالبرهان القاطع على طريقة الاسلام
وان الواجب علينا بالوجوب العقلي ان ناموس محمد صلى الله عليه وسلم دخلنا في دينه واسلمنا طوعا
وقد تعهد اهل بلاد الافرنج معنا انا لو علمنا حقية الاسلام على طريقة الحكمة وان الواجب علينا عقلا
ان ناموس محمد صلى الله عليه وسلم واسلمنا لما خالفونا في ذلك الامر بل سلموا مثل اسلامنا فليحضر سلطان
الاسلام وامام المؤمنين اعيان علماء الاسلام من سائر البلاد ليناظرونا في حقية دين الاسلام
علينا تلك الحقية على قواعد علومنا العقلية فوجب على سلطان الاسلام ان يجمع اعيان العلماء ليناظروهم
فان هذه المباحثة انفع من اعمال السيف والرماح والسهام لما فيه من رجاء اسلام جميع اقليم اهل فرنج
وفيما اظهروا ان العقل الصحيح يوافق الشرع الصريح فامر السلطان باحضارهم من البلاد ولنفرض ان ممن امر
باحضاره من العلماء من العراق هو فضل الله بن روزبهان الاصفهاني فلما احضر العلماء ورتب السلطان ايده الله

فحفلا عظيما لهذه المباحثة فقالت الحكماء المتفلسفة بعضها اختاروا منكم من كان رأيكم فيه انه يقدر
على مباحثتنا وانه يقدر على اثبات حقيقة دين الاسلام بطريق الحكمة علينا فاتفق ان العلماء اختاروا
فضل الله الاصفهاني لمكان اقتداره على المباحثة وذلك لاستجماعه جميع العلوم الشرعية والعقلية
بكمالها على زعمهم فقال فضل الله الاصفهاني غفر الله له ايها الفلاسفة اختاروا انتم ايضا فيلسوفكم
الذي تدعون انه اعلمكم واجمعكم للحكمة علما وعملا للمباحثة ويكون اتمام الحجة عليه اتمام الحجة على جميعكم
فاختاروا واحدا منهم وسموه الفيلسوف فقال فضل الله للفيلسوف انما دعوتك بدعاية الاسلام
اسلم تسلم في الدنيا والاخرة قال الفيلسوف بيّن لي حقيقة الاسلام فقال فضل الله الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون
قال الفيلسوف باي حجة عقلية تلزمني انه يجب علي عقلا ان اقبل دين الاسلام فقال فضل الله ان
مدار الاسلام على الاقرار بهذه القضية وحقيتها وهي ان محمدا رسول الله وهذه القضية من القضايا
المقبولة وانت اعترفت في حكمتك ان القضايا المقبولة وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه اما لامر
سماوي من المعجزات والكرامات كالانبياء والاولياء واما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كاهل
العلم والزهد ولا شك ان قضية محمد رسول الله من المقبولات لانها مأخوذة ممن يعتقد فيه المعجزات
الصادرة عنه صلى الله عليه وسلم فاذا كانت قضية مقبولة يجب عليك قبولها لافادتها العلم الضروري
الاضطراري بصدق القائل عند اظهار المعجزة قال الفيلسوف ليس عندنا علم يقيني يفيد ان محمدا
ادعى الرسالة واقام على صدق رسالته المعجزة حتى نضطر الى قبول هذه القضية قال فضل الله
عندكم ايها الفلاسفة ان اليقينيات اما ضروريات وهي مبادي اولية او اكتساب ومن جملة
الضروريات قضايا يكون الحكم فيها مركبا من العقل والحس فان كان حس السمع فهي المتواترات
وهي قضايا يحكم العقل بواسطة السماع من جمع كثير احال العقل تواطؤهم على الكذب ولا شك
ان قضية

ان قضية ادعى محمد صلى الله عليه وسلم انه رسول الله واقامة المعجزة لاظهار صدق رسالته من المتواترات ولسنا نقدر
على انكارها فهذا تصديق قوله محمد رسول الله واجب عليكم عقلا لاقامة الدليل والبرهان اليقيني عليه فصدقوا
قال الفيلسوف لا نسلم ان قضية محمد رسول الله من المقبولات لان القضية المقبولة هي المأخوذة ممن يعتقد فيه
لامر سماوي نحو المعجزة واثبات بالتواتر ان محمدا اتى بامر خارق للعادة والامر الخارق للعادة لا يلزم ان يكون
معجزة لجواز كونه سحرا او شعبذة او يكون من علم السيمياء فلم يثبت كونه معجزة فلم يكن القضية من المقبولات
ولا يلزمنا قبولها قال فضل الله انتم معاشر الفلاسفة تعلمون من علومكم ان الشعبذة لا يتصور الا من عالم
بعلوم الرياضة الذي اتقن الاعمال وليس في الشعبذة خارقا للعادة ولا يخفى على العالم بالرياضة انه ليس بخارق
للعادة وذلك في اشياء معينة يتقن عملها ولا يجري الشعبذة في جميع الاشياء مثلا الشعبذ يرى انه قتل رجلا
واجرى من حلقومه الدم ثم اخذ بيده واحياه وهذا امر يمنعه بمراة المعركة فالذي يلتبس عليه المعجزة وهو طالب لها اذا
رأى من الشعبذ المتبرّي مثل هذا لا يرضى بهذا وذلك لان ذلك الرجل المقتول اذا قام ضحك وقال لم يفن حيوتي
وما قتلت وما احييت واما المسيح عيسى بن مريم صلوات الله عليه اذا سأل الاحياء فهو يحيي من قتل غير عيسى لان
عيسى قتله ثم احياه والتلبيسات المعلوم عندك وفي حكمتك ان الشعبذة امر تخييلي مترتبة على سرعة يد والحركة
لون دم وفي مثل الاحياء الحقيقي لا يتصور هذا وكذا لا يتصور في اطعام ثلثة رجال الالف وخمسمائة
رجل لان الشعبذة يرى فيها شيئا لا اثر له في الجائع وقد ثبت بالتواتر ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم غزوة خندق جاءه جابر بن عبد الله الانصاري واخبره ان عنده طعام ثلثة رجال او اكثر الى
عشرة رجال وسأله ان يأتيه ومعه بعض خواص اصحابه فنادى رسول الله صلى الله عليه وسلم يا اهل
خندق ان جابرا قد اتخذ لكم سورا فذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بيت جابر ومعه الف وسبعمائة
رجل من الصحابة الذين كانوا يعملون في الخندق فاكلوا من ذلك الطعام وشبعوا وخرجوا وما نقص
من ذلك الطعام شيء بل كان على حاله الاول وهذا ثبت بالتواتر لان الصحابة الاكلين كانوا

الفا وخمسماية تقدم مبلغ التواتر واضعاف ذلك لانه اكثر العدد الذي في رواية التواتر اربعون وكذا في كل مرتبة
اخبر جاء غير عدد التواتر الان ايدعكم في هذا المحفل وغير من المصدقين الى حد عدد التواتر من العلماء والثقات
نعم هذا الحديث عندكم متواتر انهذا لا يمكن ان يحمل على كونه شعبذة ولا سحرا ولا من السيميا لان العلوم
الثلثة معلوم عندك انها مبنية على التخييل والتاثير في الابدان اما الشعبذة فقد علمته واما السحر فيكون
بالنيرنجات ولا يتروج هناك واما السيميا فهو تخييلة السيميا لا تخييل الغذاء وهذا لا يخفى عليك
وانت الفيلسوف فبقي ان هذا معجزة مثبتة لقوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت القضية
مقبولة ويجب عليك قبولها قال الفيلسوف ما افادكم لاصل وجوب قبولكم هذه القضية لان المعجزة
ما يكون مقارنا للتحدي على ما رايت ودينك وعلمك وفي هذه الى التحدي العلم الضروري الذي يجب
قبولها حتى يصير القضية مقبولة وهذا الخارق للعادة الذي ذكرته عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يكن مقارنا للتحدي والمعارضة فلا يكون معجزة دالة على صدق رسالته فكيف يكون قضية محمد رسول الله
قضية مقبولة حتى يجب علينا قبولها فقال فضل الله المراد من مقارنة المعجزة للتحدي ان الرسول
يظهرها اوان دعوته الى الله واثبات صدق نبوته ووجود المنكرين معجزة وكان زمان بعثة محمد رسول الله
الى وفاته كان اوان دعوته واثبات رسالته على المنكرين ولا شك ان المعجزة المذكورة وقعت في ايام
دعوته والجنود التي كان الخندق لاجلهم اعداء انهم كانوا منكرين لرسالته فاظهر لهم المعجزة لتجديد عليهم
اثبات صدق نبوته فتكون المعجزة مقارنة للتحدي قال الفيلسوف قضية محمد رسول الله قضية
شخصية في زعمك لان موضوعها شخص وذلك الشخص غير حاضر بل هو غايب من حاسة البصر
والجزئي اذا غاب عن الحواس صار كليا فانت تامرنا قبول هذه القضية والحال ان الموضوع غير معلوم لنا
الا على الوجه الكلي فكيف يجب علينا ان نصدق بالقضية الشخصية والحال ان موضوعها كلي لما تقرر
في حكمتنا ان الجزئي ما يدرك بالحواس وهذا الموضوع غير مدرك بالحواس فيكون كليا واذا كان كليا يجوز

في العقل ان يكون له افراد كثيرة فباي فرد من افراده نحمل عليه انه رسول الله واذا حملنا على فرد فيجوز في العقل
ان يكون ذلك الفرد الذي تدعونا الى قبول رسالته غير ذلك الفرد الذي حمل عليه رسول الله في تلك
القضية فلا يمكننا التصديق برسالته ذلك الفرد الذي تدعونا الى قبول رسالته قال فضل الله نقول
ان محمدا رسول الله قضية شخصية وقولكم الشخص اذا غاب عن الحاسة لا يكون جزئيا ما تريدون بهذا
لو تريدون انه اذا غاب عن الحاسة التي ادركته صار كليا فهذا باطل لان الجزئي يجب ان يكون مرتسما
في الحاسة لان ادراك العقل لا يكون الا بالة الحس فلا بد ان يكون مرتسما في الحاسة فيدركها العقل
واما كونه مرتسما في الحاسة التي ادركته اولا فهذا غير مشروط فيه بل المشروط حصوله في الحاسة مطلقا
ولو تريدون انه اذا غاب عن الحاسة مطلقا فهو كلي فهذا مسلم ولكن لا نسلم ان محمدا الذي هو موضوع هذه
القضية لم يجز ان يكون مرتسما في الحاسة عند غيبوبة صورته الشخصية لجواز ان يكون موصوفا بصفات مشخصة
عند العقل فتصورها القوة المتخيلة بتلك الصفات وتعرضها على الحس المشترك لان الخيال مرتسم في الة
الحس المشترك فيصير جزئيا فاذا جاز ذلك فها انا اذكر الصفات المشخصة لمحمد صلى الله عليه وسلم فاذا ذكرت
له الصفات المشخصة وصورت المتخيلة منك بتلك الصفات المشخصة شخصا بشريا معينا ثم عرضته بعد الخيال
على الحس المشترك فارتسم تلك الصفات المتخيلة في الحس المشترك فصار بمنزلة المرتسم عندك من
قوة الباصرة فيجب عليك الحكم عليه بانه رسول الله فنقول ان موضوع قضية محمد رسول الله شخص
بشري من اولاد ادم كنيته ابو القاسم واسمه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة
بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان من سادات العرب من قريش
وفي نسبته الى ادم انبياء كرام مثل اسمعيل عليه السلام وابراهيم وهود وادريس وشيث وادم صلوات الله
عليهم اجمعين وباقي اباءه رجال اشتهروا من ارباب الرياسة واصحاب الاخلاق العظيمة من

٢ فاذا ارتسمت على الحس المشترك

ذكر نسب [illegible] صلى الله عليه وسلم

الكريم والمروة والشجاعة والسماحة والحماسة والسياسة واما صورته الشخصية فانه كان متوسط القامة لا الطويل
البائن ولا القصير المتردد ولم يكن ابيض ابهق ولا اسمر شديد السمرة بل متوسط اللون يميل الى الحمرة ولم يكن
شعره جعدا قططا ولا سبطا وحين توفي لم يكن في راسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء وكان حسن الجسم راسه ضخم
وجهه واسع وحاجباه ممتدان مقوسان بلا اتصال وعيناه كان بياضهما وسوادهما في الغاية وكان
في عينيه عروق حمر وكان اكحل واهدابه كانت طويلة ولم يكن خداه كثير اللحم نايتين وكان انفه مائلا الى الحدب
وكان اسنانه عليه نور [illegible] وكان له لحية [illegible] طيب من المسك وكان له وجه [illegible] ولم يكن كثيرة
[illegible] ولا بالطويل قريب من التدوير وكان وجهه طلقا بشاشا مشرقا وكان لحيته كثة لا طويلا ولا دقيقا
وكان له شعر ما دون شحمة اذنيه وقد يكون وفرة وقد يكون جمة وكان عنقه ممتد لطيفا كانه سيف ابريق
جيد دمية في صفاء الفضة وكان بعيد المنكبين ضخم الكراديس وصدره كان وسيعا وكان صدره وبطنه
مساويين لم يكن عظيم البطن وظهره كان صافيا براقا كانه صيغ من الفضة وكان له مسربة وكان [illegible]
ممتدة غليظة وكذا كان كفاه وقدماه وكان جلد كفه في غاية اللطافة واللين كانه الحرير وكان ساقاه
دقيقين لا غليظا وكان قدماه ناتيا من الارض ولم يكن فيهما الشقوق وكان بدنه في غاية الاعتدال
لا سمينا كثير السمن ولا ضعيفا بل كان متوسطا وكان جلده رقيقا لطيفا وكان في غاية الحسن واللطافة
كان الشمس تجري في وجهه ولم يكن لشخصه ظل وكان عرقه في اللطافة كانه اللؤلؤ وكان رائحته اطيب
من رائحة المسك هذا كان شمائله من فرقه الى قدمه وكل عضو من اعضائه كان مخلوقا على وجه
تعلم انت يا فيلسوف في علم القيافة التي هي من فروع الحكمة الطبيعية انها دال على خلق عظيم ومنقبة
كريمة كما تعلم ان مثل هذه الشمائل لا يكون لكذاب سحار مفتري على الله ولا محيل خداع [illegible] يرى
للناس ما لم يكن فيه واذا وصفناه بهذه الاوصاف المختصر فلياخذ قوتك المتخيلة صورته
[illegible] منها شكلا وصورة شخصية من الخيال في قوة الحس المشترك فصار عند العقل
صورة

صورة شخصية جزئية ثم تذكر لك اوصاف تلك الصورة الشخصية بالمشخصات للرؤية المعقولة
لياخذ قوتك الواهمة هذه الاوصاف المعنوية والصفات الخلقية المشخصة للصورة الباطنة فتشخص
ذلك الشخص عندك ظاهرا وباطنا فنقول هذا محمد الذي صار موضوعا لقضية محمد رسول الله
كان صاحب خلق عظيم وكان رؤوف القلب كثير الحياء واسع الصدر دائم البكاء طويل الحزن عظيم
الرجاء قليل [illegible] كثير الوفاء دائم الذكر بعين السماء كاتم السر جليل العطاء لين الجانب قليل الاذى
كان ودودا رحيما صاحب الضيافة كريما حكيما قائما بامر الله صادق اللهجة لم يجرب عليه كذب
قط دائما بالعهد مجدا في عبادة الله تعالى صابرا في المصيبات معرضا عن استيفاء اللذات مجتنبا
عن قضاء الشهوات كان قبل بعثته ناشيا بين طايفة من العرب لم يكونوا من اهل الحكمة والعلم والخط
والكتابة والدراسة والرواية فنشأ غير طالب للعلم ولا مصاحب لاهل الكتابة ولم يسمع منه
من اول عمره الى ان بلغ اربعين سنة انه كان يذكر قصص الاولين او مجالس العلماء من اهل الكتاب
او تكلم الحكمة من حكماء العرب وكان قبل البعثة امينا مشهورا بالامانة صادقا صدوقا
مشهورا بالصدق والعفاف وصلة الرحم وحمل الكل وقرى الضيف والاعانة على نوائب الحق
ولما بلغ اربعين سنة بعث الله اليه امينه جبرئيل عليه السلام اقرأ فقال ما انا بقارئ فاخذه فغطه
حتى بلغ منه الجهد ثم ارسله ثلث مرات فعل كذا ثم قرأ اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان
من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فرجع محمد صلى الله عليه وسلم الى اهل بيته ترجف
فؤاده وقال زملوني زملوني فزملته حتى ذهب عنه الروع ثم قال لاهله اني خشيت على نفسي كانه خاف
من الجنون والكهانة فذهبت به اهله الى عالم اليهود الصادق في دينه فاخبره الخبر فقال هذا هو
الناموس الذي انزل على موسى وصدق انه نبي مبعوث من الله ثم اخذ في الدعوة واظهار المعجزات حتى
سألوه من المعجزات حتى ثبت نبوته على البشر ومهد الاحكام واخبر عن عالم الآخرة والمعاد والجنة

وخلق العالم مما لا يستقل به العقل فيا ايها الفيلسوف فقد تصورت في خيالك بعمل القوة المتخيلة شخص
بشري موصوف بتلك المشخصات الصورية فصار شخصا معينا جزئيا فصار محمد النبي القرشي
مشخصا عندك وتصورته وحكمت بعمل الواهمة جميع صفاته الجزئية الكاملة التي كان ذلك الشخص موصوفا
بها والشاهد على صدق ما ذكرت من جميع اوصافه الصورية نبوته المعنوية وعلى ما ذكرت من دعوته
الخلق وارسال الله اليها منه هذه الطايفة الحاضرة من العلماء الصادقين والامناء الواثقين الذين
لم عددهم مبلغ عدد التواتر وحكموا لكم بصدق قولي ويواكده صدق قولهم بالحلف بالله ورسوله
وهذا يفيد العلم اليقيني على رايك فحكمك الالتماس من المتواترات من الضروريات والضروريات من
اليقينات الحاصلة من الضرورة (او المتواترات) فانت يا فيلسوف اذا رجعت الى فطنتك وتفرستك فهل تجوز بعقلك
وعقلك ان مثل هذا الرجل الكامل خلقه بشهادة علم القيافة والشكل صورته الباطنة واخلاقه المعنوية
بالاوصاف المذكورة الباقي دينه وسياسته وحكمه وشريعته بعد وفاته في اكثر اقاليم العالم قريبا من الف
سنة بلا تغيير وفتور واعتوار بطلان عليه مع كثرة اعداء دينه وملل امته فهل تجوز ان يكون ساحرا حيلا
خبيثا طامعا ملطخا بالقاذورات الطبيعية على ما يكون عليه السحرة حاشاه عن ذلك وهل تجوز
ان يكون مشعبذا لاعبا لاهيا بشعبذته قبيلا من الحظوظ حاشاه عن ذلك وهل تجوز ان يكون
كذابا كاهنا مختلط الكلام مقترف الاثام لا يبغي عبادة ولا مواظبة بين كلامه مختلط الكلمة الصادقة بمالة
كذبة حاشاه عن ذلك وهل تجوز ان يكون رئيسا متغلبا طامعا في الملك والحشمة والمال فجعل هذا الدين
ووضع السياسات وسيلة الى الوصول بالملك والمطامع كان زهده وتركه الدنيا والتمتع بالقليل من الدنيا
حتى كان صلى الله عليه وسلم يجوع اياما ولا يلتفت الى الطعام وكان يقطع لياليه ويامر بالعبادات وتحمل
المجاهدات فاين طمعه بالرياسة وقد جاء في الرواية انه احضرت عنده امرأة وقد جنت جناية فجعلت المرأة
ترتعد خوفا من العقوبة فقال محمد صلى الله عليه وسلم هوني عليك هوني عليك لست بملك انما انا ابن
امرأة

امرأة من قريش كانت تاكل القديد والمراد منه تعريف ان النبوة شيء غير الملك فعلم من هذا عدم ميله الى الرياسة
ولذات الدنيا فاذا ثبت تنزه محمد صلى الله عليه وسلم عن هذه الامور الخبيثة والاعمال الخبيثة التي قد يكون معها خرق
العادة علم ان خرق العادة منه بمعجزة الدالة على صدقه في دعوى نبوته وذلك لافادة العلم اليقيني ان هذا الخرق
مخصوص بجهة سماوية خارجة عن العادة والجهة السماوية يريد بها الحكيم انه مفاض من جهة السماويات التي
لا يكون سوى النفوس الطاهرة مستحقة لتلك الجهة فوجب ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم وقت ظهور خرق
العادة منه مخصوصا بجهة سماوية واذا كان مخصوصا بجهة سماوية يكون صاحب نفس طاهرة غير ملطخة بقاذورات
الكذب والمكر والخداع فلا يمكن عقلا ان يكون كذابا مصرا في كذبه لانه لو فرضنا انه كذاب مصر فيكون به
لزم ان يكون صاحب النفس الطاهرة على ما قال صاحب النفس الخبيثة فيلزم ان يكون الطاهر خبيثا والخبيث طاهرا
هذا خلف فيكون البتة صادقا فيما ادعاه واخبر عليه وهو قوله محمد رسول الله فيكون قضية مقبولة لافادته العلم
الاضطراري في انه صادق فوجب عليك يا فيلسوف بحسب العقل ان تشهد ان محمدا رسول الله بعد بلوغك دعوته
قال الفيلسوف لقد وصفت لنا ايها العالم محمدا صلى الله عليه وسلم بخُلُق وخَلْق يقتضي صريح العقل انه صاحب
نفس طاهرة ثم بقاء دينه ورواج احكامه بعد مدة طويلة من وفاته وعدم انخرام تلك القواعد الموضوعة تدل
دلالة صريحة على صدقه وانه صاحب نفس قدسية وفي الحكمة ان صاحب النفس القدسية قد يظهر له خوارق العادات
فاذا تحدى بالنبوة واظهر خوارق العادات فهو صادق فيما ادعاه وقد تواتر انه ادعى انه رسول الله فهو صادق
انه رسول الله فيجب ان نعلم بقوله انه رسول الله يكون قضية مقبولة والمقبولة تجب متابعتها في الحكمة فيجب قبول انه
رسول الله لكن اشكلت شريعته على امور ينكرها العقل وهي ضد العقل مثلا انتم يا معاشر العلماء توافقون ان
العقل لا يكون مخالفا للشرع وشرع محمد يشتمل على اشياء منكرة في العقول ثم انكم تقولون ان العقل الصحيح والشرع الصحيح
متخالفان او تقولون انهما متوافقان فنحن نبين لكم وجه المخالفة بين شرعكم والعقل الصحيح وان تقولوا ان لا يكون
ان لا يكون العقل موافقا للشرع فنقول ان العقل من عالم المجردات وهو محفوظ عن ظلمة الكذب والبطلان

اثبات حدوث العالم

ما لم يثبت بطلان اللازم فاما الحكم بصلاح العقل او ببطلان الشرع قال فضل الله بن ... معاشر الاسلاميين من اهل القائلين
بان العقل الصحيح موافق الشرع الصحيح فبين لنا ايها الفيلسوف بما خالف فيه برهان العقل الصحيح قال الفيلسوف من ضرورة الحكم
ان العالم حادث والعقل الصحيح يقتضي ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها وصفاتها الكلية
قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام والاوضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قديمان
لان الافلاك لم تزل تنتقل من الحركات ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجرامها بموادها ومطلق صورها الجسمية
والنوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة ممتنعة وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس
الصورة النوعية فاذا اقتضى العقل ان هذه الامور قديمة فلا يكون العالم حادثا كما زعم المليون لان العالم
ما سوى الله تعالى الذي هو العالم هذه الامور القديمة والحجة عليه ان العالم ممكن الوجود بالاتفاق وكل ممكن الوجود
له مؤثر فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا يخ اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل والا لاحتاج الى مؤثر اخر وهكذا
يلزم تسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لا يخ اما ان يجتمع في الازل جميع ما يتوقف تأثيره فيه او لا فعلى الاول يلزم
تأثيره فيه في الازل والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو ممتنع فيكون العالم قديما والا لزم الايجاد بلا وجود
وهو غير معقول وعلى الثاني لابد ان يتوقف تأثيره على شرط حادث فيحتاج الحادث الى مؤثر قديم لما ذكر فاما ان يجتمع مؤثره
في الازل جميع ما يتوقف تأثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو ممتنع واذ يكون
مؤثر العالم مجتمعا في الازل جميع شرائط التأثير فيه وهو خلاف الفرض مع انه يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وقال المحصل
ان القديم بل من شان الاجرام ان لا يكون له اثر او يكون اثره قديما وحيث كان العالم اثر القديم لزم ان يكون
قديما فقال واحد من العلماء الباحثين لو فرض الفلاسفة في جوابه ان هذه الحجة منقوضة بما اعترفتم به من
الحوادث فانكم وان قلتم بقدم العالم فقد سلمتم ان فيه حوادث كيف والحوادث اليومية مما لا يتصور انكارها
من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا الى اخر ما ذكرتم من المقدمات
فيلزم ان يكون الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل قال الفيلسوف معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في
شيء

شيء مع تخلف الحكم عنه فجواب النقض اما بمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته
فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها ونحن نجيب عن نقضكم هذا بمنع جريان الدليل في صورة النقض لان من مقدماته ليس
تجري في الحادث اذ الحكم يمكن ان له شروط ومرتبة لا غير متناهية غير مجتمعة في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من
حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة او يكون له شروط ومرتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فيلزم المحال وهو هذا
التسلسل عندنا واما ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من القديم بواسطة حوادث وكل منها مسبوق
باخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية بان يكون الحادث مادة قديمة اما هيولى لسائر الاجسام
الحادثة او لكلها كهيولات تلك الاجسام بصورها او استعداداتها المتعاقبة كاجرام الافلاك بحركاتها
واوضاعها الجزئية وكالمجردات بصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولي متعلقة بهيولات
ابدانها كالنفوس الناطقة اذا قلنا بحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية السرمدية
استعدادات متعاقبة بوجود هذه الحوادث متناهية من جانب المبدأ متفاوتة بالبعد والقرب
والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة الحادث بواسطتها من
مؤثره القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل فقال ذلك الفاضل الحركة التي جعلتموها
واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت
قديمة بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتها من القديم قال الفيلسوف في جوابه حركات الافلاك ذات
جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن جهة
الاستمرار جاز صدورها من القديم ومن جهة الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث من القديم
فقال الآخر من العلماء الباحثين لو فرض الفلاسفة ما ذهبتم اليه معاشر الفلاسفة في هذا البحث باطل
لاستلزام ما ذهبتم اليه على التناقض وذلك ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على
مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون

مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا يتأتى ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
فهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل
ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض
الحوادث وعدم خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ لا تنافي بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد والسبق على كل فرد بعينه ويعلم من هذا بطلان قولكم بعدم تناهي حركات الافلاك واوضاعها بل
بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا اي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة
له اولا ومنشأ شبهتكم معشر الفلاسفة التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شأن الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة احكامها
لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها مسبوق بالاخر ولا يرى فيه
جهة امتناع ولا يقدر على تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيس على ما عرف حكمه ويثبت له
ذلك الحكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم
كلي هو انه كلما تواردت الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن يمتنع عدم
سبقه على كل فرد منها ثم قال العالم هذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم لا مجال للقدح فيه الا على
طريق المكابرة والعناد قال الفيلسوف هذا النقض الذي ذكرته مندفع بما اشرنا اليه سابقا ان حركات الافلاك
ذات جهتين جهة استمرار وجهة تجديد ومن جهة استمرارها جاز صدورها عن القديم فاستمرار تلك الحركة
يقتضي ان يكون دائما سرمدا فردا ما من افراد تلك الحركة موجودا وذلك الفرد الذي سميناه فردا ما
هو الفرد المقيد بانه غير معين وهو قديم والافراد المعينة هي الحوادث وهذا معنى قديم النوع وما قلت
ان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث فهذا يجري في الحوادث التي يكون لها اول فاذا لم يكن للحوادث
اول فليس يجري فيه ان سبق القديم عليه واجب لان السبق لا يتصور بين الشيئين كلاهما سرمديين
ولا يقال هناك ايهما اسبق وهكذا الحال بين الحوادث السرمدية والقديم نعم السبق يتصور بين شيئين

احدهما

احدهما يكون له اول او كلاهما والا فمن الآن الذي هما معا لا يقال ان ايهما اسبق وانك يا عالم اذا
اسلمت هذه الحوادث غير متناهية فما كان ينبغي ان تقول كلما تواردت الحوادث المتعاقبة الغير
المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لانك وصفت الحوادث بعدم التناهي فاذا فرضنا
انها غير متناهية كيف يجوز لك ذكر السبق لانه على تقدير عدم تناهي الافراد لم يكن القديم سابقا والا
لزم ان يكون الافراد متناهية وقد فرضنا غير متناهية هذا خلف ثم قال الفيلسوف جعلت
يا عالم في كلامك حكم الحكماء من باب التباس حكم الوهم بحكم العقل والحال ان برهانك ظهر فساده من باب
التباس حكم المتناهي من الافراد بغير المتناهي منها وكانك تطلب الحوادث الموصوفة بانه غير متناه الى
لا الانك تقول وجب تقديم القديم على الافراد التي فرضتها انت غير متناهية واما حقيقة البحث
فان دوام الافراد الغير المتناهية من الحركات لا ينافي قدم نوع الحركة ومعنى قدم النوع ان فردا ما يكون
موجودا ابدا قال فضل الله رحمه الله يا فيلسوف برهانك الذي اقمته على قدم العالم مدخول بان
نقول المختار ان المؤثرية الاولى ليس مستجمعا لجميع الشرائط اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم
وترجيح الارادة احد جانبي الممكن من العدم الى الوجود فكما كان في الازل معدوما لارادة الله تعالى عدمه
كان ماهية الموجود الامكاني مرجحا عدمه على وجوده فلما اقتضى الفيض الالهي اعطاء نعمة الوجود للموجودات
رجح ارادته وقدرته جل جلاله جانب وجود العالم فاوجده بقدرته ثم الدليل على حدوث العالم والله
ليس بقليل اجماع الانبياء صلوات الله عليهم على ان العالم حادث كان بعد ما لم يكن وقد صح
البخاري ان صفوان بن العسال رضي الله عنه وغيره سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بدء هذا
الامر فقال كان الله ولم يكن معه شيء وكذا جميع الانبياء من اولهم الى آخرهم اتفقوا على ان الله تعالى واحد وان
العالم حادث احدثه الله تعالى بعد ما لم يكن حتى اتفقوا ان جميع ما سوى ذات الله وصفاته من الجواهر
والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ما لم يكن ولا خلاف بين جمع المرسلين الصادقين

فى هذا الفصل تجوز يا فيلسوف ان تترك تصديق جميع الصديقين فى قول ليس لك مع بطلانه واستحالته
وحقيقة خلافه برهان متين لا يمكن فى العقل ابطالها او توقف بدخل فى مقدماتها وليس لهم بحدوث العالم علم
يوخذ من صريح العقل حتى لا يكون دخلا فى مقدماته وقد اوضحنا ملت دلايل قاطعة ولعلك يا فيلسوف
لو نظرت فى تلك الدلايل وجدت من خلافه ابطالا مقدماتها لان التبس المقدمات العقلية بالاحكام الوهمية
كثير ولهذا الاضطراب فى دلايل النظر فهى ذكر من جالينوس انه قال فى مرضه عند موته اكتبوا عنى انى ما علمت
ان العالم قديم او حادث ونقل عن افلاطون انه قال بحدوث العالم لكن اول بعضهم قوله بان مراده بالحدوث الحدوث
الذاتى لا الحدوث الزمانى اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين احدهما المسبوقية بالغير وهو الحدوث
الذاتى والثانى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزمانى والظاهر ان مراده الحدوث الزمانى اذ من
المعلوم ان افلاطون كان الهيا وكان يعلم ان العالم لو مراده بالحدوث انه صار كاينا بعد ان لم يكن
والمراد ان العقل لم يستقل باثبات هذا فيحصر طريقه فى الخبر ممن كان عالما بما كان وبما هو كاين وبما
سيكون وهو الله تعالى فان اعمار افراد البشر لا تفى بادراك ما سبق من الازمنة الطويلة السابقة غاية الطول
فهذه السموات والارضون مخلوقة منذ سنين متطاولة لان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون
وفى يوم كان مقداره خمسين الف سنة فلو فرضنا عمر جميع السموات والارضين الف سنة وهذا سن
طويل من اطوال اعمار الانسان وحاسبنا كل يوم من الف سنة خمسين الف سنة صار زمانا طويلا
فكيف يمكن لنا معرفة بدو الوجود مع قصر اعمارنا وقد قال بعض العارفين من اهل ملتنا
ابياتا معناه ان البعوض كيف يعلم ان هذا البستان مصنوع ولها ان حيوتها فى الربيع وموتها
فى الشتاء والانسان يعلم ان البيت حادث لا عنكبوت يكون فى البيت عابث فاذا لم يقدر على العلم
اليقينى بالعقل بحيث لا يتاتى عليه منع وبحث فى بدو الخلق وكونه قديما مما لم يتفق عليه الحكماء بل اختلفوا
فيه كما نقلنا عن افلاطون فلا بد فى العلم به من مخبر صادق هو نبى مبعوث ثابت نبوته بالمعجزة

كما سبق نبوتهم عن الله تعالى ان العالم صار كاينا بعد ما لم يكن فوجب تصديقهم عقلا قال الفيلسوف انك دعوتنا
يا عالم الالهى بتصديق اخبار القائلين بحدوث العالم وقد شرطنا عليك ان لا تدعونا الى تصديق القائلين انبيا
اذا كان قولهم مخالفا لصريح العقل وهذا مخالف لصريح العقل فان العقل لا يجوز ان يكون الصانع الجواد الذى
هو صاحب الايجاد والتاثير فى ازل الازال وصاحب الفيض التام وما ثم مانع وشرط حادث فهو يكون
تاركا للافاضة معطلا لجميع صفاته مثل القدرة والارادة والعلم والجود والكرم والخلق والترزيق وساير

فاضة

الصفات المقتضية لوجود الكاينات على الانحاء المختلفة فيكون فى ازل الازال بلا ايجاد ولا وجود ولا
بلا فيض وخلق بلا مخلوق وهذا كلها امور مخالفة لصريح العقل واما ما ندعى ان الانبياء الصادقين
اتفقوا على حدوث العالم فربما رمزوا فى ذلك الكلام واراد الحدوث الذاتى فعبروا عنه بالحدوث
الزمانى كما نقلت عن افلاطون فانه عبر عن الحدوث بالحدوث الذاتى فحسبوا انه يقول بالحدوث الزمانى
فاذا وجدنا كلام الصادق مخالفا للعقل لزمنا ان نأول كلام الصادق وكلمات الانبياء اكثرها مرموزات
فقال فضل الله اما انك لو حملت قول الانبياء على انهم يرمزون فى كلامهم فهذا شان الحكماء وقد النبى عليه
النبى من الحكيم نعم شان الحكماء الرمز فى الكلام احالة الى قوة فهم المخاطبين فى ما يرمزون اليهم وفائدة الرمز امتحان
المخاطبين من اولى العقول لان المدار فى امر الحكماء على العقل فيحال اليه حل الرمز وليس هذا من شان الانبياء
لانهم المبعوثون الى العام والخاص وهم مامورون من الله تعالى بالتبليغ الاتم فيجب ان يكون كلامهم غير مرموز
وكيف وقد امر الله نبيه فى الكتاب بالتفصيل فى التبليغ فقال تعالى فى كتابه المجيد وفصلناه تفصيلا والتفصيل
ينافى الرمز فالانبياء لا يرمزون فى الكلام ثم ان الحدوث الذاتى ليس هنا نزاع فيه لانه امر اتفق عليه العقل
والنقل فالكلام فى ان العالم هل هو مسبوق بالعدم او لم يسبقه عدم واما ما ادعيت ان صريح العقل
يحكم بان سبحانه وجود الايجاد وعدم الوجود فكيف يكون فياض ولا فيض له فنقول العالم له وجودان
وجود فى علم الله تعالى ونسميه الوجود العلمى ووجود فى الخارج وهو الوجود العينى فالعالم قبل ايجاد الله اياه فى

انه في الازل كان موجودا بالوجود العلمي وهو في التحقيق اتم واعلى من مقتضى الوجود العيني الخارجي لانه
الاصل والمحتذى ولاشك ان كل حادث يحدث من عند ايجاد الله تعالى العالم بالوجود العيني لا بد ان
لو كانت معلومة لله تعالى قبل هذا الايجاد سوا كانت صفة العلم زائدة على الذات او كانت عين الذات
فتلك المعلومات لا بد ان يكون لها وجود لان الوجود على انحاء مختلفة وجود علمي ووجود خارجي
ووجود ذهني فالمعلومات الموجودة في ذات الله تعالى اما بواسطة صفة العلم او بغير واسطة
كانت قبل خلق العالم متعلق صفة الايجاد والفيض للموجودات كانت قائمة بالوجود العلمي بتجليها
ذات الله تعالى بصفة العلم بوجود الكائنات الموجودة بالوجود الخارجي الذي سيكون بعد ايجاد العالم
بالوجود الخارجي فكيف يصح ما تقول من لزوم ان يكون الايجاد ولا وجود ويكون فياض ولا فيض له فان
الفيض كما يجوز ان يكون باعطاء الوجود الخارجي يجوز ان يكون باعطاء الوجود العلمي فاين التعطيل في
صفات الله الكبير قال الفيلسوف اما انك ادعيت تعطيل الصفات بان الماهيات لها وجود
علمي قبل الوجود العيني بتأثير الصفات في الموجودات العلمية بوجوده العلمي والحال ان الوجود العلمي
ليس الا الوجود العيني لان العلم تابع للمعلوم على انهما متطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم
الا ترى ان صورة الفرس على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته
هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فان العلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا
كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فاذا كانت المعلومات في ذات الله تعالى حكاية
عما في الخارج والاصل في المطابقة يكون الموجودات الخارجية فاعل الايجاد والتاثير يكون هناك
في الصور العلمية بالوجود العلمي وكيف يتصور ان يوجد المعلومات قبل ايجاد الموجودات
الخارجية فاذا لم يكن ايجاد في الازل قبل ايجاد العالم بالوجود الخارجي يكون الصفات
معطلة وعاد الفساد قال فضل الله لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم

الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم فهو تابع للمعلوم وليس الاصل في المطابقة هو المعلوم
في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت
والبيت بعد ان خالف شي من اجزاء البيت ما قدره المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم
جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون من علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل
من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى موجب حصول الموجودات على النظام الواقع
ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شي من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في الازل
لزم انقلاب العلم جهلا فيلزم ان يكون كل ما في العالم من الموجودات العينية حكايات عن
ذلك العلم الفعلي الذي هو الاصل والمحتذى وقد سميته انت يا فيلسوف ذلك العلم العناية
والمعلومات بذلك العلم بالنسبة الى الموجودات الخارجية هي الموجودات الحقيقية وتلك
ظلالها واشباحها فيفيض الله وايجاده حاصل في ازل الازال باعطاء الوجود العلمي لتلك
المعلومات الحقيقية التي هي محتذى الموجودات العينية وقد يسميه المحققون من الصوفية من
الا ربلتنا بالاعيان الثابتة والوجود في الحقيقة له فكيف يقول لزم ان يكون ايجاد ولا وجود
قال الفيلسوف علم الله تعالى بالاشياء معناه ان الاشياء التي هي موجودة منه وذاته مبدا
وجوده منكشف عليه حاصل عنده ذاته وليس هو شيئا زائدا على ذاته يسمى صفة يكون قائمة
بذاته فالعلم هو ذلك الانكشاف الخاص والانكشاف لا بد له من متعلق وهو المعلومات وتلك
المعلومات ان كان لها وجود فليس حاصلا بالايجاد لان العالم لم يعطه وجودا ولم يصدر منه ثم
فعل حتى يصح ان يقال انه فياض فعلى هذا انت فيضه فكيف تقول ان الله تعالى فاعل في الازل ولا
مفعول هنالك فان تلك المعلومات ليست اثار الفاعل في الازل قبل ايجاد العالم اذ لو كان
حادثا ولا يقال للمعلوم انه اثر العالم ولو فرضنا انه اثره فانه قديم وكلامنا في الحادث

قال فضل الله علم الله تعالى بعلمه ليس زائدا على ذاته وعلمه بالاشياء لا يحتاج ان يكون عين ذاته فعلمه بالاشياء
اما ان يكون نسبة واضافة حاصلة بينه وبين الاشياء فقد سلمت ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم
فاذا كان علم الله اضافة ويكون علم الانسان بالاشياء بصور عقلية حاصلة في ذاته كالاشكال
والاشباح فقد جعلت العلم من المقولتين مقولة الكيف ومقولة الاضافة والحال انه تنكر وتمتنع
ان يكون العلم من مقولة الاضافة وجعل المعنى الواحد من المقولتين باعتبار واحد محال فلا يكون
معنى علم الاضافة فلا بد من نسبة بين العالم والمعلوم غير الاضافة وقد قرر شيخكم ابن سينا البخاري
في كتاب الاشارات واظهر ان قدماء الحكماء ايضا اختلفت كلمتهم في اثبات معنى علم الله بالاشياء وقال
ابن سينا ذهب كثير من الحكماء الى انه الامور العارضة للذات ويحتمل البلايا القدسية وهذا الذي
تقولون يا فلاسفة نحن معاشر المسلمين نقول هو الصفة الزائدة على الذات واسمه صفة العلم
وباعتبار تعلق العلم بالمعلومات الكائنة في الازل الى الابد قديما او حادثا وكليا وجزئيا حصلت الاعيان
الثابتة ومبدأ هذا الحصول هو الذات القديم لله تعالى وذلك التعلق العلم الذي هو منشأ بالمعلومات وهذا
الذي قال افلاطون هو العقل الاول حصل من تعقل المبدأ الاول الموجودات الكائنة فلهذا سمي عقلا
لانه يحصل من التعقل كما في حقنا الا يجوز ان يقال تعقل الله تعالى بل يقال تعلق علمه به وهذا التعلق
قديم وانت يا فيلسوف تقول العقل الواجب ونحن نقول التعلق بعلم الله والتعلق والتعقل مشتقان
بعضها من بعض لفظا ويتقاربان في المعنى وعندك يا فيلسوف هذا التعقل وهو تعقل المبدأ الاول
لغيره واقع لانه مجرد اي غير مطلق متعلق بمادة وكل مجرد يعلم لانه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في
حق ذاته ان يعقل مع غيره اذ لا نسبة في بين تعقلات الاشياء فانت قائل بان الله تعالى يعلم غيره
وقد نقل عن افلاطون ان تعقله للاشياء عين وجود العقل الاول فيكون تلك الحقائق
المعلومات حاصلة من ذلك التعقل وهذا قبل حدوث العالم فلم يلزم تعطيل الفيض لان حصول
ذلك

تلك المعلومات هو الفيض الذي يقول ان واجب الوجود وجب ان لا يكون فيضه معطلا فانقطع ما وجد
من المحذور بعد حدوث العالم وهو انقطاع فيض الفياض في الفيلسوف لقد حصلت تخلصا عن انقطاع
ذلك الفيض الذي هو عبارة عن الوجود العلمي ولكن لم يخلصك بما من وجوب اثبات وجود العالم في
الازل لان هذا الفيض الذي هو الوجود الخارجي للعالم اما اذا كان ممكنا في الازل او لم يكن فان لم يكن
ممكنا وصار بعد ممكنا فقد تمسكت بجواز انقلاب الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال وان كان
ممكنا ولم يحصل لزم تعطل فيض الممكن من الفياض المطلق وهو محال وان كان موقوفا على شرط حادث
فذلك الشرط الحادث اما ان يكون من جملة العالم او لا فان كان من جملة العالم وقد فرضت ان وجود العالم
موقوف عليه والموقوف يجب ان يكون غير الموقوف عليه فيكون هناك غير العالم وهو محال لان غير العالم ما سوى الله
وصفاته وافعاله وهو لا يكون ما بالاتفاق فيكون قديما وقد فرضت حادثا هذا خلف قال فضل الله نقول
في جوابك ان العالم في الازل كانت ماهية ممكنة قابلة للوجود العيني وقد كان له وجود علمي فلا يلزم تعطل
الفيض واما الوجود الخارجي لم يمكن في الازل موقوفا على شرط حادث بل كان موقوفا على تعلق القدرة
القديمة بايجاده تعلقا مخصوصا ولم يحصل ذلك التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها
الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرط بحدوث العالم وليس لك ان تقول هذا التعلق
ان حدث لا عن سبب لزم امكان وجود العالم ايضا لا عن سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار
ينقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث لا بالاختيار فيكون الامور الحاصلة قبله موجبة له فيلزم
جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا ايضا باطل بالاتفاق لانا نقول التعلق ليس امرا
موجودا بل هو اعتباري عقلي ولا يلزم تساوي احكام الاعتبارات واحكام الموجودات فلا يلزم من
جواز حصوله بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتبارات على انه يجوز
ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل وتم هذا خرج الجواب فان قلت انه كان تابعا

القديم موقوفا على شرط حادث فهذا الحادث ان كان من غير العالم لزم ان يكون بعض الحوادث خارجا عن العالم
وهو محال لانا فرضنا ان العالم ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والقديم عندكم منحصر فيه فالخارج عن ذاته
وصفاته يجب ان يكون من العالم لانا فقد قلنا ان العالم كان موقوفا على تعلق الارادة وهو شرط حدوثه وليس التعلق
من الحوادث لان الحادث هو موجود بعد العدم والتعلق ليس بموجود بل هو امر اعتبارى فيكون ذلك التعلق
لا حادثا ولا قديما لانهما قسمان للموجود والحاصل انا اخترنا ان موثر العالم فى الازل ليس مجمعا لجميع الشرائط
اذ من جملتها تعلق القدرة والارادة به ولم يتعلق فى الازل لمصالح الخفية ثم تعلق بحصول العالم وهذا التعلق ليس
بامر موجود حتى يحتاج انه بامر الازل اما ان يكون قديما او حادثا ولا يلزم محذور وتحقيق هذا التعلق مجهول عند
العقل فيثبت ان العالم قديم وقد ثبت باجماع الصادقين من الانبيا والمرسلين على حدوث العالم حدوثه فيكون
العالم حادثا قال الفيلسوف ان ما تدعى من اخبار الانبياء بان العالم حادث لا ينافى ما نقول انه قديم لان
مراد الانبياء من كون العالم حادثا ان هذا العالم الموجود العينى من السموات والارضين وما بينهما وما فيهما
من الملائكة والانس والجن حادث كاين بعد ان لم يكن وهذا لا ينافى ان يكون هذا فرد من العالم مسبوق
بافراد غير متناهية كالحوادث الغير المتناهية ونوع العالم يكون قديما فان حدوث الافراد لا ينافى قدم
النوع فالعالم قديم بنوعه حادث بافراده وكلام الانبياء حق فى حدوث العالم لانه من اجزاء هذا الفرد
الموجود من العالم المحكوم على العالم بحدوثه وكلام الحكماء ايضا صدق لان الافراد الغير المتناهية ممكن فالافراد حادثة
والنوع قديم وعلى هذا صدق الانبياء وقولكم قدم العالم فقال فضل الله لا نسلم ان مراد الانبياء
من حدوث العالم الذى اجمعوا عليه حدوث هذا العالم الموجود وان سبقه افراد من افراد النوع القديم
من العالم بل المراد سابقية الله تعالى بالوجود على العالم فى اى فرد كان متحققا وعلى هذا لا يتصور قدم النوع
لان وجوب انتفاء جميع افراده يستلزم وجوب انتفاء النوع فنزاع الانبياء والحكماء فى تقدم ذات الله تعالى
وصفاته على غيره من الموجودات فالانبياء قايلون به وهذا معنى حدوث العالم والحكماء ينكرونه وهذا
معنى

معنى قدم العالم فلا يرتفع النزاع وذكركم معاشر الفلاسفة الرجوع فى هذا النزاع الى قول الصادقين المخبرين عن
يحيط علمه به وخلاف ذلك لان الدلايل العقلية فى هذا متعارضة وتبين فى الطرفين دليل لا يأتى عليه نقض او منع
او معارضة فلا يكون خلل فى نفس ما ذكرتم لانك ذكرت يا فيلسوف هذا البرهان على قدم العالم وقد اثبتنا من طرف
مقدمة فى دفع هذا البرهان وابطال الضعف فى مقدماته وان اقمنا برهانا عقليا على حدوث العالم لا ريب فيه
الاوائل تقدمت على نفسه بالمناقضات العقلية فى تمثال هذا الجانب الى اجماع الصادقين وهم الانبياء المخبرون عن
الله تعالى بان العالم حادث وعلم الله تعالى هو العلم التام المحيط بالازل والابد وسواه لا يعلم ان السابق فى خلقه
كيف كان الا باخبار من الله فى كتب الانبياء الصادقين بان الله تعالى كان ولم يكن معه شىء فهذا هو اخبار
الاحتياط فى العلم بالعالم وهذا وقد ذكرت يا فيلسوف ان مانعوا من دخول الاسلام ان الاسلام يشتمل على الامور
التى يحيلها العقل وهو حدوث من جملتها قولهم بحدوث العالم وقد سعيت فى اثبات قدم العالم باقوى دليل
وما اثبت استحالة حدوثه فاندفع ما قلت ان الدين يشتمل على الامور التى يحيلها العقل لانا اثبتنا امكانه
ووقوعها سمعا والله الهادى وبه التوفيق قال الفيلسوف ومما جاءنا من شريعتكم انكم تقولون ان
الاجساد تحشر يوم القيمة ويتعلق بها الارواح كما كانت فى النشأة الاولى وهذا ممتنع عقلا لانه موقوف على
اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنع عقلا فالموقوف وجوده على الممتنع وجوده ممتنع وجوده عقلا
فالمعاد الجسمانى ممتنع وجوده عقلا اما ان اعادة المعدوم ممتنع عقلا فلان تخلل العدم بين الشىء ونفسه
محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان العدم تخلل بين الوجود الاول والثانى
والا لم يتصور الاعادة فلانه اما ان يكون الوجود الثانى غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به
ليس عين الموجود الاول لان الشىء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين بالضرورة فلا يتحقق
اعادة المعدوم والمفروض خلافه وان كان عينه ثبت الاستلزام وهو المطلوب فقال فضل الله
ما جاءت يا فيلسوف من شريعتنا ان انا نقول بحشر الاجساد فهو حق لا ارتياب فيه ونعلم بنقل مخبر

اثبات معاد الجسمانى على [illegible] الحكماء

الاجساد فهو لا يصدق الانبياء فان الانبياء واتباعهم اتفقوا على ان حشر الاجساد حق واعلم بانه تختلف مذاهب
العقلاء في المعاد خمسة مذاهب الاول ما ذهب اليه المليون ونطق به كلام الله المجيد المنزل على النبي الصادق
وهو ان الارواح ترجع الى الابدان عند نفخ الصور والحشر لا يكون الا للاجساد الثاني ما ذهب اليه
معظم الحكماء الالهيين وهو ان المعاد الروحاني فقط الثالث ما ذهب اليه جماعة من اهل التحقيق ان المعاد
كلاهما حق روحاني وجسماني الرابع ما ذهب اليه الطبيعيون من قدماء الفلاسفة ان المعاد ليس
بواقع اصلا لا روحاني ولا جسماني الخامس ما ذهب اليه جالينوس من الاطباء انه ليس شيء من هذه
الاحتمالات يجزم به بل كل واحد منها متوقف فيه وحينئذ ثبت عليك ان المعاد الجسماني حق وهو
عبارة عن رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والدليل عليه انه ممكن فان
جمع اجزاء البدن على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن بلا ريبة والله تعالى
عالم بتلك الاجزاء قادر على جمعها وتاليفها لعموم علمه وقدرته بل لا يبعد ان يجعل الله للارض حالة تنبت فيه
الحيوانات كما تنبت في اوان الربيع انواع من النباتات والثمرات ومن بعض الحشرات وقد قال
رئيس الحكماء ابن سينا في كتاب الشفاء لا يبعد ان تتكون الحيوانات او النباتات او اجناس منها اولا ثم
تحدث بالتولد دون التوالد وذلك لانه لا برهان على امتناع وجود الاشياء وحدوثها بعد
انقراضها على سبيل التولد دون التوالد وكثير من الحيوانات تحدث بتولد وتوالد وقد يتخلق حيات
من الشعر وعقارب من التبن والباذروج والفار يتولد من المدر والضفادع من المطر وجميع
هذه الاشياء لها توالد ايضا وليس اذا انقطع هذا التولد فلم نشاهد في سنين كثيرة يوجب ان لا
يكون له وجود بل نقول ان كلها يتولد من العناصر بسبب اجتماع العناصر على تقادير معلومة فما دامت العناصر
موجودة وانقسامها الى تلك المقادير واجتماعها ممكنا فالمزاج الحاصل منها ممكن هذا قول ابي علي
بن سينا وهو يدل على امكان ما ذكرنا مع ان خبر الصادق في مواضع لا تحصى بعبارات لا يقبل التاويل
حتى

الباذروج بقلة معروف يقوي القلب جداً ويقبض الآن يضاد فضل فسهل ق

حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين فكل ما اخبر به الصادق فهو حق فالحشر الجسماني حق آمنا بالله ورسوله
وباليوم الآخر وانك يا فيلسوف ان تحملت على وجه حكمتك فوجب عليك عقلاً ان تصدق الذي ثبت عندك
صدقه عقلاً وهو الحشر الجسماني الذي يقول انه حق لا يتوقف على امكان اعادة المعدوم لما سنذكر بعد
هذا ولكن نحن نباحثك في استحالة اعادة المعدوم ونجيب عن دليلك فنقول ما قلت ان اعادة المعدوم
ممتنع عقلا لان تخلل العدم بين الشيء ونفسه ممتنع واعادة المعدوم يستلزمه فيكون ممتنع اما الاستلزام فلان العدم
تخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلانه اما ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان
كان غيره فالموجود ليس عين الموجود الاول لان الشيء الواحد لا يكون موجوداً بوجودين متغايرين بالضرورة
فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدر خلافه وان كان عينه ثبت الاستلزام ونحن نجيب باختيار الشق الثاني ونمنع
الاستلزام لان العدم لم يتخلل بين الشيء ونفسه بل في زمان عدمه الشيء تخلل بين زماني وجوده الواحد واما اتصاف
الوجود بالاول والثاني فلا يقتضي تغاير الوجودين تغايراً ذاتياً حتى يتم مطلوبك بل يكفي التغاير الاعتباري والتخلل
الاعتباري مع ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل ايضاً لا يقتضي الا شيئين متغايرين تغايراً ما
اعم من ان يكون ذاتياً او اعتبارياً كما يقال وجود زيد في صغره يقتضي النماء ووجوده في كبره لا يقتضي فان التغاير
بين الوجودين بالاعتبار فلا يلزم ان يكون زيد موجوداً بوجودين قال بعض اعوان الفيلسوف في نكات
بالعلم نظراً لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثاني فالمقدم
على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فما ذكرت يلزم منه تقدم الوجود على نفسه حقيقة
واستحالته بديهية وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء غير ليس بالفعل بل
بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين هنا فان كل منهما منقطع عن الآخر بالفعل فقال فضل الله لا نسلم ان الوجود
الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم بل هو مقدم اعتباراً على العدم والعدم مقدم اعتباراً على الوجود الثاني
والمقدم على المقدم على الشيء اعتباراً مقدم على ذلك الشيء اعتباراً وهذا لا محذور فيه لان اعتبار الوجودين

في زمان ثم اتصف بالوجود لما مرّ جائز معقول وذلك لان في صورة اعادة المعدوم يكون الماهية الموجودة
المتخصصة المتشخصة بالمتشخصات العارضة التي جعلته متشخصا موجودا وكان ممّا امكن الوجود ثم نح لجانب
العدم بواسطة المؤثر فصارت تلك الماهية معدومة ثم صارت تلك الماهية المتخصصة بالمتشخصات العارضة
لغير المتشخصات الاولى موجودة بافاضة المؤثر الوجود الذي صار موجودا في المرة الاولى والثانية ليس
امرا موجودا لان الوجود من المعقولات الثانية كما تعرفه فلسفتك ان الوجود من المعقولات الثانية وليس
بامر موجود والا لزم ان يكون للوجود وجود وهذا محال فيكون الوجود امر اعتباريا ينتزعه العقل من
الموجود فهذا الانتزاع في اول الامر والانتزاع في الثاني سميتهما الوجود الاول والوجود الثاني وقد تحقق في
هدع وهو اثبات الوجودين الاول والآخر فهذان الانتزاعان لا شك انه امر
ممكن فاعادة المعدوم امر ممكن ولهذا التحقيق ظهر عليك يا فيلسوف ان الشخص المعادي لا يجب ان يكون متشخصا
بمتشخصات الشخص الاولى في آخر الاعداد وقال الفيلسوف ان اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الموجود
بعد العدم هو الموجود قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والا لم يكن اياه بعينه لان الموجود
في زمان غير الموجود في زمان آخر واذا اعاد كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون مبتدا لا معادا
بعينه او نقول يكون مبتدا من حيث انه معاد وهذا محال لانهما متنافيان فقال فضل الله لا نسلم ان
اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود قبله بعينه بل اعادة المعدوم تتحقق
بان يصير الماهية المعدومة بهذا الوجود موجودة اي يصير بحيث يمكن ان ينتزع عنه الوجود
كما كان يمكن ان ينتزع عنه الوجود بدلا او هذا معنى اعادة المعدوم والوقت ظرف لصيرورة
الماهية تارة موجودة وتارة معدومة ثم تارة موجودة فكيف يلزم ما ذكرت قال الفيلسوف
فكانك تقول ان الوجود الثاني ليس عين الوجود الاول فلا يكون اعادة المعدوم فقال
فضل الله الوجود امر واحد اولا وآخرا وهو امر اعتباري ينتزعه العقل عن الماهية اولا وآخرا
ومعنى

ومعنى اعادة المعدوم اعطاء الوجود للماهية مرتين بين تخلل عدم ممكن اولا وآخرا قال الفيلسوف جواز اعادة
المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين والا لزم بالضرورة انه لا اثنينية بدون التمايز بالهوية
فلانه اذا جاز اعادة المعدوم ويجوز من الله تعالى ان يخلق مثله في الذات وفي جميع الاعراض فيفرض وقوع الامرين
الجائزين فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لاشتراكهما في الذات وفي جميع الاعراض فقال فضل الله
خلق مثل الاول في الذات وفي جميع الاعراض غير جائز من الله تعالى لانه يلزم رفع التمايز بين الاثنين
كما نقول وليس معنى اعادة المعدوم هذا بل المراد باعادة المعدوم ان تتصف الماهية بالوجود بعد اتصافها
بالعدم كما كانت اول مرة ولا شك ان الشخص المعادي هو الشخص المبدوء ولكن اختلفت المتشخصات وهذا
ورد في الحديث ان طائفة يوم القيامة يحشرون على هيئة [illegible] البدن وقال انهم كانوا في الدنيا ضعفاء
ردية الهيئات فهذا هو المراد من اعادة المعدوم لا ما تدعون ان الوقت وكل شيء بعينه ويلزم نسبة يرجع
الى تلك المتشخصات فهذا لا شك عين الاول ومن ثم قال الشيخ الحكيم ابو علي ابن سينا في كتاب الشفاء ان امتناع
اعادة المعدوم ضروري ومن رجع الى الفطرة السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح
بان اعادة المعدوم ممتنعة ولا شك ان هذا المعنى الذي هو يقول ممتنع ببديهة العقل والكلام في اعادة
المعدوم بهذا المعنى الذي نقول وهو ان ماهية الممكن يكون متصفة بوجود ثم اتصفت بالعدم ثم اتصفت
بالوجود تارة اخرى وكل ذلك ممكن ويترجح كل واحد بترجيح الفاعل المختار ومن انكر ذلك فهو من اهل النار
قال الفيلسوف فقد وقع بيننا وبينكم النزاع في معنى اعادة المعدوم فيما ذكرت يا عالم لانك ذكرت
ان الثاني ليس عين الاول فالشخص الذي لا يكون في الآخرة فالذي يحصل له الجزاء لا يكون عاملا فارتفع فائدة
الحشر والحكيم لا يفعل شيئا الا وتكون فيه الفائدة فيكون الحشر محالا فقال فضل الله فانت يا حكيم حين
سمعت مني هذا الكلام غير هذا الشخص الذي تكلم في هذا الجزء من الوقت لان ذلك الجزء من الوقت
غير الجزء الاول وكذا جميع متشخصاتك بحسب تشخص ذلك المتشخصات تغير المتشخصات في ذلك الجزء

من الوقت فكيف الكل فعلم ان ذلك عين الشخص الاول وحصل له فرد من المشخصات لم يحصل قبل ذلك وهذا
لا ينافي كونه شخصا في الحقيقة لان جميع المشخصات اي مشخصات عند العقل وكل شخص متشخص بحقيقة
الشخصية في حد ذاته فيكون الشخص العامل هو عين شخص صاحب الثواب والعقاب لان الحقيقة الشخصية واحدة
في النشاة الاولى والثانية وان اختلف افراد المشخصات كما في روح الشخص الواحد ولا يقال ان المشخصات
في الوجود المتصل بين كل المشخصات في الوجود الذي تخلل فيه العدم لما قلنا ان الحقيقة الشخصية معاد
وعينه وان اختلفت مشخصات الابدان المحشورة في الدنيا والحشر فان قيل فكيف انت نقضت دليلنا في
اثبات امتناع اعادة المعدوم بما اوردته علينا ولم [illegible] لنا دليلا على ذلك الامتناع ولم يحصل
في الآن ونقض الدليل لا يوجب بطلان المدلول هذا اذا كان نظريا واما اذا كان ضروريا كما ذهب
اليه رئيس الفلاسفة فلا حاجة الى الدليل وانت تدعي ان اعادة المعدوم جايز فما دليلك على هذا
المدعى وهو الجواز قلت فنقول ان اعادة المعدوم جايز لانه لو استحال لزم منه محال
وهو صيرورة الممكن بالذات ممتنعا بالذات وهذا محال اما الاستلزام فلان الوجود امر واحد لا يختلف
ابتداء واعادة وكذلك الايجاد فاذا جاز ان الممكن او وجوبا او امتناعا ولو جوزنا كون الشيء ممكنا
في زمان ممتنعا في زمان آخر سلمنا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير
للوجود الاول بحسب الاضافة لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب وفيه مخالفة لبديهية العقل
فاذا كان عدم جواز اعادة المعدوم ممتنعا لما الاستلزام من المحال المذكور فيكون واجبا لان
كل ما امتنع عدمه وجب وجوده فيكون وجوب الاعادة للمعدوم واجبا وهذا معنى كونه جايزا فقد
اثبتنا يا فيلسوف جواز اعادة المعدوم واما ما ذهب اليه ابو علي بن سينا من ان امتناع اعادة المعدوم
بديهي فليس من اعادة المعدوم الذي نبحث فيه في شيء لما علمت قبل هذا قال الفيلسوف انت يا عالم
استدللت في اثبات الحشر الجسماني بان النصوص الكثيرة القطعية التي لا يقبل التاويل اصلا يدل على الحشر

الجسماني

واما ما ذكرت ان النصوص غير ماولة فهو ممنوع لجواز ان
لمعاني الجنة والنار المشتملتين على اللذات والآلام الجسمانية
ما وقع في كلام الانبياء والعلماء من هذا القبيل يكون تخييلات وتصويرات للامور المعقولة بالاشباح المحسوسة
تفهيما لارباب العقول الناقصة القاصرة عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق
الرضية وارتكاب الاعمال الحسنة وتحذيرهم بالترهيب عن الاتصاف بخلاف ذلك فاذا اتصفوا بالفضايل
وتعدوا عن الرذايل استحقوا النيل بسعادتهم العظمى وادراك الحقيقة وهي اللذات الروحانية الابدية
التي لا يكاد يدرك كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك فحينئذ الشقاوة الكبرى وهي الحرمان عن تلك اللذات
والتالم بها اما على التابيد واما في اوقات مختلفة وان لم يتصفوا بهذا ولا بذاك فليس لهم بعد الموت
لا الم ولا لذة وانت تعلم يا عالم ان الانبياء يبعثون لتكميل الخلق فلا بد لهم ان يبلغوا على مقدار افهامهم
واكثر الناس لا يعلمون هذه اللذات العظيمة فعبروا عن اللذات الروحانية بالجنة وعن الآلام الروحانية
بالنار وعبروا عن الموت بالقيامة والذي يحملهم على هذا هو الاضطرار وعدم استطاعة التبليغ بدون هذا
وما يتوقف عليه التبليغ كان واجبا عليهم فيكون واجبا عليهم ذكر هذه التمثيلات والتصويرات والضرورة
تبيح المحظورات فقال [illegible] تاويل النصوص الصريحة لا يجوز الا اذا كان الظاهر [illegible] وهنا
الذي ذكرته ليس ممكن لانه يستلزم اتفاق الصادقين على الكذب باختراع الصور المخترعة التي
غير معهودة عند المخاطبين ولا شك ان هذا قبيح عقلا ويكون صدوره ممن ثبت صدقه وامانته
من الله تعالى وهم الانبياء محالا لان جمل الجنة وتفاصيل نعيمها من الانهار والقصور والحور والغلمان
وتفاصيل الثمار وتفاصيل احوال اهل الجنة ونعيمهم ولذاتهم كناية وتشبيها عن اللذات العقلية
الحاصلة من معرفة الالهيات والرياضيات والطبيعيات من باب التمثيل يكون قبيحا عقلا وهذا
من وجوه كثيرة الاول ان النبي المصدق الذي سماه الله صادقا امينا حاشاه عن ذلك بكونه كذابا
خاينا بان يقول الرجل يريد ان يرشد الى تعلم العلوم الفلسفية التي جعلوها موجبا لاعظم اللذات

العقلية تحصل لهم وزكت مالك وحج بيت الله واعمل الخير ولم يذكر قط عن نبي من الانبياء انه ذكر
لقومه تعلموا العلوم الحكمية التي تدعون انها اسباب اعظم اللذات بل كانوا يرشدون الناس الى مصالح الدارين ويرغبون
في الخير والجنة ويرهبون عن الشر والنار فنرجع الى ما نحن فيه فنقول هل يجوز للصادق ان يكون كاذبا
خاينا لاجل ان يرشد الى شيء لا يودي الى اللذة الروحانية على ما تدعيه فيكون لا محالة كاذبا مثل ان اقامة
الصلوة وبذل جميع الاموال لا يودي البتة الى تحصيل اللذة الروحانية لا محالة بل تلك اللذات عن
تحصيل العلوم النظرية الالهية والرياضية والطبيعية فعلى هذا يكون النبي مرشدا الى شيء لا يودي
الى المطلوب من الكناية فيكون لا محالة كاذبا خاينا وهذا هو الثاني ان النبي مما بعث ليبلغ كل واحد
من امته الى الكمال الذي يستعد له من السعادة في الدارين وينجيه من العذاب والشقاوة التي يخاف منها عليه
فاذا كان النبي داعيا الى تعلم العلوم الحكمية التي تدعون انها اسباب اعظم اللذات ومعلوم ان كل نفس من
النفوس البشرية ليس لها استعداد الوصول الى غايات العلوم الحكمية لكان ينبغي له ان يدعو الناس اليها اذ
انهم يفهموا تلك اللذات ولا يشتغلوا بتحصيلها ذكرها على سبيل الكناية والتمثيل كما تدعون من غير ذلك ومن
عرف دعوة الانبياء الامم الى التوحيد والاكتفاء منهم بان يقولوا لا اله الا الله كما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة علم ان الانبياء لا يدعون الناس الى تعلم العلوم الحكمية بل يد
عونهم الى اعمال الخير وكشف انه لا يعنيهم ما تدعون من حقايق العلوم الحكمية فالنبي داع الى الخير بما يقول في
فلا يرغب على ما امرهم الله ووعدهم به الجنة لذة عقلية كما تدعون حتى يحتاج في الترغيب اليها بتصويرها
في صورة اللذة العقلية فاذا ما تدعون من نسبة الانبياء الى الاتيان بالتصويرات والتمثيلات في اثبات
الحشر ولذات الاخرة والامها كذب وباطل وافتراء الثالث ان النصوص الصحيحة واردة عن النبي صلى الله
عليه وسلم ان رجلا من الكفار اخذ عظما رميما وجاء الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم والعظم في يده فقال اتقول ان هذا يحيى فقال صلى الله عليه وسلم نعم اقول ان هذا
يحيى

وحاني

يحييه الله تعالى يوم القيمة وانت يا فيلسوف تقول ان يريد بهذا تصوير اعادة الروح الى تجردها التي تسميها المعاد الروحاني
فهذا النبي يقول يحييه الله تعالى هذا العظم وانت تقول يريد به هذا الكلام ان صاحب العظم عاد نفسه الى التجرد
فاين المناسبة بين ما تقول وبين ما نحن الكلام عليه كيف يتاتى بهذا القدر جواز تصوير ذلك المعنى بهذا الكلام
فاما انت تدعي ان النبي كذاب يحتال على ارباب الكلام والانبياء بالتمثيلات على حسب التنزيل فهذا
تكذيب النبي الذي وجب عليك عقلا تصديقه بالمعجزة فقد جمعت بين النقيضين التصديق والتكذيب في جهة
واحدة وايضا انك قد جعلت قولا نصرة مذهبك في كلام افصح الفصحاء على ان يفسر بكلام اجهل الجهلاء وقصير
هذا الصنف في ارباب العقول ما بعثك على التقول بهذا النقل الا فقدا ستما بطله لدعوة الانبياء وقدم تبينت
تكذيبه ايضا في الانبياء والصديقين الذين هم ابعد الناس من الكذب والحيلة والخيانة وعن المكر فقد
صح عن سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كانت عنده امراة ومعها صبي قد تاب الصبي عن محرمات قالت له
ارجع لاعطينك تمرة كما هو داب الامهات اذا اردن ان يخدعن اطفالهن باعطاء شيء يحبونه ليرجعوا اليهن
وليس عندهن شيء يعطينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل عندك يا امراة التمرة التي تعدينها انك
تعطيها اياه ان رجع اليك قالت لا ولكن اردت ان يرجع الي فوعدت لذلك فقال صلى الله عليه وسلم
اما انك لو لم يكن عندك ما تعدينه فكتب عليك بذلك كذبة انظر يا فيلسوف من كان هذا حاله في
غاية الصدق هل يجوز ان يقال انه حصر الدهر طول عمره في الكذب والحيلة وخداع الناس ووعدهم ووعيدهم
بما لا يكون منه شيئا ويودي بذلك الاشياء الى امور اخر غير مفهومة للمخاطبين ولا متعلقة لهم فيقول
يحيي الله الانسان من القبور ويجمع بين عظامهم ويولف بين الاعصاب والعروق فينفخ بذلك صورا
ليرجع كل روح الى بدنه وهو في كل ذلك يريد بالموت او بعود الروح الى التجرد الذي في مفهومه ويسمي
اهل الاوقات تلك اللذات العظيمة التي يدعيها ويرد امكر وخداع ووسوسة والكذب والباطل
هل يدوم مثل هذا الدوام حاشا الانبياء من ذلك فاما انك لا تسلم انهم صدقوا بما ادعوا في الصدق

والامانة واما انك لا تنسب اليهم من التصوير والتمثيل وتكون الاولى لان العلم الضرورى الذى يحصل لصدقهم
فانشرعا يقول من التمثيل والتصوير الرابع ان جميع الانبياء من لدن خلق آدم الى بعثة الخاتم صلوات
الله عليهم اتفقوا على اثبات الحشر الجسمانى على الوجه المعلوم عند المليين ولم يختلف اثنين كلمتهم فى
هذا اصلا ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ولو كان كما تقول انهم ارادوا بها
التمثيل والتصوير لا تتفق اعنى هذا التصوير الذى وقع بتخيله البشر اختلافات واتفاق كلمة الله تعالى وكلمة الانبياء الصادقين على الحشر الجسمانى وفى وقوع القيمة
والسؤال والحساب والميزان والجنة والنار واتفاق كتب الله المنزلة عليهم على هذا او بلفظ قطعى
صحيح صريح ان الحشر الجسمانى حق وصدق ولو كان ذكر هذه الامور تخييلات لما اتفق كان يقع لهم
فى كيفية التمثيل والتصوير شئ من الاختلافات فلما لم يقع اصلا افاد العلم الضرورى انه على ظاهره
وانتم معاشر الفلاسفة فى الامور العظام التى هى اصول فلسفتكم مختلفون اختلافات فاحشة
كما فى النفس الناطقة فقال افلاطون افضلكم انها مجردة قديمة وقال ارسطاطاليس تلميذه
ومن بعده من اساطين الحكماء انها حادثة بحدوث البدن وقال الاطباء منكم انها المزاج وغير ذلك
من الاختلافات التى تدل على اضطراب فى آرائكم وانكم على الامور الباطلة القبيحة ونحن بحمد الله لما
اتبعنا القرآن والكتب الالهية علمنا ما هو الحق باخبار الله تعالى علام الغيوب عنه وان الكتاب الفرقان
الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد يدل على الحشر الجسمانى وذكر
الحشر فى جميع سوره الا ثلثة عشر سورة بعض السور موضع منها وبعضها موضعان وبعضها ثلثة
مواضع وبعضها اكثر وبالجملة لا يمكن التصديق بحقية الانبياء وكتب الله وصدقها الا بالتصديق
بالحشر الجسمانى ولما لم يكن اثبات الحشر الجسمانى بالعقل اذ ليس مرتبة العقل فيه الا التجويز والامكان
اثبتنا امكانه ثم اثبتنا ان الصادقين خبروا بوقوعه فوجب عليك يا فيلسوف بحسب العقول ان
تصدق به ان كنت فيلسوفا حقا قال الفيلسوف انا شرطنا عليك فى اول الامر ان لا تدعونا الى شئ

لا يقبلها

الى شئ لا يقبلها العقل ويدل صريح العقل على خلافه وانت قلت ان حشر الاجساد حتى هذه الاجساد
لا شك انه من جنس التراب فلا بد له من حيز فان كان حيزه فى الارض فيكون الحشر تناسخا وهو مح
لانه ان كان فى عالم العناصر يكون تعلق الارواح بالاجساد مرة اخرى وهو عين التناسخ وبطلانه
مقرر عندنا وعندكم وان كان فى السموات يلزم الخرق الفلك وهو ايضا مح فما دعوتنا اليه من
قبوله يستلزم المحال قال ـــ فضل الله نحن نقول الحشر لا يكون فى السموات ولا فى الارض لان
السموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ولان الارض تبدلت يوم تبدل الارض غير
الارض والحشر لا يقع الا بعد ما طويت السموات واذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت
واذا الجبال سيرت واذا العشار عطلت واذا البحار سجرت واذا النفوس زوجت واذا الموءدة
سئلت باى ذنب قتلت واذا الصحف نشرت واذا السماء كشطت واذا الجحيم سعرت واذا الجنة
ازلفت علمت نفس ما احضرت وذلك اليوم الذى يقع فيه هذه الامور العظام من تكوير الشمس
والمراد به ذهاب نوره وتغيره عن حاله وكذا انكدار النجوم وكشط السماء فكل ذلك يدل على خروج
العالم من هذه الهيئة التى عليها اليوم فاين السماء والارض حتى يكون فيه شئ والله اعلم انه كيف
يصير حال العالم بعد خراب السموات وتبديل الارض وانك يا ايها الحكيم اذا سمعت ان النبى صادق
وان الحشر الجسمانى لا يستقل به العقل فيجب عليك بالعقل ان تاخذ كيفية الحشر الجسمانى وكيفية
قيام الساعة القيامة من نصوصه فان العقل لا يستقل فيه ما لم يكن فى نظر عقلك وفهمك ذلك
الامر محالا فاذا استحال فى عقلك فعليك ان تسأل نبى حتى اذكر وجه الامكان لك فتاخذه وتصدق (الكبرى)
الصادق قال الفيلسوف انعدام العالم من هذه الصورة وكشط السماء على الحقيقة بلا تأويل
فى نظر عقلى محال وذلك لان الزمان انما يحصل من حركة الفلك لانه مقدار حركة الفلك الاعظم
والزمان قديم فلو انعدمت العالم من هذه الهيئة وطويت السماء فلا يكون جرما مدورا يتحرك

بالوضع فيلزم حدوث الزمان لان كل قديم امتنع عدمه وحدوث الزمان ع اما الدليل على قدم الزمان
فلانه لو كان الزمان حادثا فبالضرورة يكون عدمه متقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون
بغير الزمان لان التقدم فيما عداه من اقسام التقدم يجوز الاجتماع مع المتاخر في بعضها وجب
الاجتماع معه وتقدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان فيلزم ان
يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما وانه محال اجلى البديهيات وان يكون للزمان زمان اذا
التاخر بالزمان معناه انه موجود في زمان لاحق بزمان التقدم والمفروض ان وجود الزمان متاخر
عن عدمه بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واما اذا كان حدوثه مستلزما للمحال ثبت قدمه وما
ثبت قدمه امتنع عدمه فانعدام الزمان وانعدام العالم من هذه الصورة وطي السماء يستلزم انعدام الزمان
والمستلزم للمحال محال فانعدام العالم من هذه الصورة ع وهو المطلوب فصل انه حصول
الزمان من حركة الفلك ممنوع لان الزمان امر موهوم امتداد وهمي فالتقدم والتاخر فيه امر اعتباري
وان كان الزمان امرا اعتباريا وهميا فلا يتصف بالقدم ولا بالحدوث لانهما من اوصاف الموجودات
لان كل موجود اما قديم واما حادث واذا كان الزمان بعدا موهوما فلا يتصف بالقدم ولا بالحدوث
وما اقيم عليه من الدلائل فهو مدخول كما بين اصحابنا في كتبهم وتابعوه على ان الزمان امر موهوم
متجدد بالوهم لا امر موجود انا نقول ان العالم اوجده الله تعالى بعد ان لم يكن فان قلت فيكون الله
تعالى قبل العالم ويكون العالم بعده وهذه القبلية والبعدية ان كانت زمانيتين فيكون الزمان
موجودا قبل العالم والحال انه من جملة العالم هذا خلف فيجب ان يكون الزمان امرا موهوما ولا يلزم
ان يكون هذا التقدم بالعلية او بالطبع او بالشرف او بالرتبة لان هذه التقدمات لا ينافي كون العالم
موجودا مع الله لحصول هذه التقدمات مع الوجود فلا بد ان يكون تقدما زمانيا والزمان امتداد
موهوم فلا يلزم المحذور وهو تقدم العالم على نفسه ولو ما تشبث يا فيلسوف فيما يقول ان الزمان

موجود

اثبات بطلان [illegible]

موجود وهو مقدار حركة الفلك الاعظم قولكم فاذا كان موجودا حادثا فبالضرورة يكون عدمه متقدما على
وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما وهذا ضروري
الاستحالة قلنا حصر التقدم في الخمسة ممنوع لانه استقرائي لا يفيد اليقين ولم يقم دليل على استحالة وجود
تقدم غير التقدمات الخمسة وسند المنع بتقدم العدم على العالم الحادث فانه ليس بزمان لما ذكرتم ولا باحد
من الاربعة فيكون قسما سادسا للتقدم ولو سلمنا حصر التقدم في الاقسام الخمسة قلنا انا نختار ان تقدم
العدم على الحادث هو التقدم بالذات لانهم ذكروا في تعريف التقدم بالذات انه كون الشيء بحيث يحتاج
اليه الاخر لكن لا يكفي في وجوده (العالم) سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين او لا كتقدم سائر العلل
الناقصة الخارجة وهذا صادق على تقدم العدم على العالم الحادث لان الحادث من حيث انه حادث
يحتاج الى سبق عدم عليه والا كان الحادث قديما لكن هذا العدم لا يكفي في وجود العالم بل يحتاج الى العلة
التامة التي هي تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واما ما ذكرناه في تلك التقدمات سوى التقدم بالزمان يجوز
اجتماع المتقدم مع المتاخر وفي تقدم العدم لا يجوز اجتماع المتقدم مع المتاخر والا لزم ان يكون الشيء معدوما
حين كان موجودا فالجواب ان معنى التقدم بالذات هو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الاخر لكن لا يكفي في
وجوده وهذا حاصل في هذا التقدم واما جواز الاجتماع في هذا التقدم فهو امر استقرائي ويجوز في العقل ان
يكون في بعض التقدمات بالذات انه لا يكون اجتماع المتقدم مع المتاخر جائزا كتقدم العدم على الشيء الذي
بعده فانه لا يجوز اجتماع العدم معه مع ان تقدمه بالذات وكذلك تقدم العدم على الحادث واذا ثبت
جواز كون تقدم العدم على الحادث تقدما بالطبع فلا يلزم ان يكون بالزمان ليوجب الحكم بامتناع كون
الزمان حادثا وهذا هو المطلوب واذا اثبتنا ان تقدم العدم على الزمان ليس تقدما بالزمان فلا يلزم ان
يكون للزمان زمان كما ذكرتم واذا بطل قدم الزمان فلا يكون عدمه ممتنعا واذا لم يمتنع عدمه فلا يكون انعدام
العالم عن هذه الصورة محالا وهو المطلوب قال الفيلسوف لو فني العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق

وهو لا يليق بشانه فقال فضل الله المراد بالعالم ما سوى الله تعالى وبعض ما سوى الله تعالى كالجنة والنار وسكانهما من
اهل السعادة والشقاوة ابدي قطعا بل كال الجود الجواد انما يظهر بعد خراب هذا العالم لانه كل يوم هو
جود محصور من ادوار الافلاك عرضة للفناء والزوال والتغير والتبدل نعم الاخرة التي لم تحصل
الا بعد خراب الافلاك وزوال انوار الكواكب ابدية كثيرة اللذات عظيمة البهجات لا يعتريه
شوب الفناء ولا يشوبه اثار الزوال فهناك يظهر كال جود الجواد المطلق وانت حسبت بتفلسفك
ان الجود منحصر في خلق هذه الكواكب والافلاك والعناصر ولو اطلعت على عوالم الاخرة ولذاتها
الطبيعي لعلمت كال الجود للجواد المطلق فكيف تقول ان فناء العالم يستلزم ترك الجود من
الجواد المطلق ولو كان بعد خراب الافلاك لم يبق شيء من الموجودات لكان لكلامك وجها
قال بعض العلماء المجيبين للفلاسفة انتم يا معشر الفلاسفة تسلمون ان العالم ممكن مفتقر
في وجوده الى المؤثر وان العالم اثر المؤثر بالاتفاق فنحن نقيم دليلا قويا وبرهانا متينا على
ان كل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون حادثا وتعارض بهذا البرهان
ادلتكم على قدم الحادث فنقول انا اسندنا القديم حال بقاءه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان
يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك
او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان كان الاول يقال المؤثر حصله في هذا
الوقت شيئا كان حاصلا قبل ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا
لا باقيا فيكون المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي وهذا هو المطلوب فقال بعض اعوان
الفلاسفة اعانة للفيلسوف معنى التاثير في القديم هو ان دوامه بدوام المؤثر ومعنى اسنادنا
اياه الى المؤثر ان هذا الاثر لازم لذات المؤثر كما هو راي الفلاسفة ان العالم لازم لذات
واجب الوجود وهو الفاعل الموجب وما ذكرت ان هذا الاثر اما ان يصدق عليه

ان كان حاصلا قبل ذلك او يصدق انه ما كان حاصلا قبل ذلك فنختار انه كان حاصلا
دائما قبل ذلك وبعده قولك لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل ذلك
قلنا لا يلزم ذلك لان المؤثر ما حصل شيئا لا قبل ذلك ولا بعده ولا يكون التحصيل الا بمعنى ان
معدوما فحصل المؤثر له الوجود وهذا قديم لم يعدم وجوده قط ومعنى تاثير المؤثر له تبعية الوجود
العالم الذي هو اللازم للمؤثر الذي هو الملزوم وهو يصح ان يقال ان الملزوم حصل اللازم تبع لوجوده
فلا يكون هناك تحصيل نعم لو قلنا ان الفاعل مختار يلزم ما تقولون ونحن نقول انه فاعل موجب
واثر الموجب قديم فيكون العالم قديما فقال بعض العلماء المجيبين معينا للمعارض
ان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به كما انه يفيده دواما اولا فان
كان الاول فيقتضي انه في اية حالة يعطي القديم اصل الوجود واعطاؤه يقتضي انه حالة لم
يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للقديم مثل تلك الحالة وان كان الثاني لم يكن
المؤثر مؤثرا لان المؤثر ما هو علة والعلة المستقلة وايا ما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود
محصلا له فقال بعض اعوان الفيلسوف ان اعطاء الوجود وافادة الدوام في الفاعل الموجب بمعنى تبعية
وجود الممكن لوجود الفاعل ولزومه اياه فنختار ان الفاعل يعطيه الوجود لان هذا اللازم نشاه من الفاعل
ونحن لا نتصور ان يقال انه في اية حالة يعطي القديم اصل الوجود لان هذا اللزوم والتبعية حاصل ازلا وابدا
فليس ثمة حالة لم يتحقق الوجود قبلها حتى يلزم تحصيل الحاصل لان الفاعل لم يحصل شيئا بل معنى انه يحصل
كون الفاعل ملزوما لذلك الاثر ولولا الفاعل لم يكن ذلك الاثر وذلك مثل ان يقال النور لازم لذات
الشمس وهو اثرها فهل يجري ان يقال في اية حالة حصلت الشمس هذا النور وهل يجب ان يتحقق هناك
لم يتحقق النور قبلها نعم لو ان الشمس بارادتها واختيارها احدثت النور يصح جريان ما ذكرت ومنشا
هذا الالتباس اجرا حكم الفاعل المختار واثره على الفاعل الموجب واثره وذلك فاسد فقال

فضل الله الزمان الذى تدعى ايها الفيلسوف انه قديم وهو مقدار حركة الفلك الاعظم انما يحكم بحدوثه
لدخوله فيما سوى الله وهو العالم وبعد ما ثبت باجماع الصادقين ان العالم حادث صار من
القضايا المقبولة فوجب قبوله عقلا لان قبول القضايا المقبولة واجب عقلا والا لزم اجتماع القبول
مع اللاقبول وهو محال فثبت ان العالم حادث واما حقيقة الزمان فانه امتداد يتخيل ان الاشياء تقع فيه
ولما كان المعلوم من الاحوال في جوف الافلاك هو الاشياء الزمانية ولا بقاء من امتداد تقع الاوقات
الدورية الفلكية والحركات الارضية فيه فهذا الامتداد كم متصل فيكون مقدارا غير قار الذات ولا يكون
الا مقدار الحركة الجرم المدير للافلاك بالحركة اليومية فانه المحدد للجهات فالزمان والمكان يحصل
منه واذا كان مقدارا فيجب ان يكون موجودا لانه من انواع العرض وهو قسم الموجود الممكن
ولكن هو فرد للامتداد المتخيل عند العقل والعقل يدركه من حيث انه يقع فيه الاشياء ويحدث
فيه الموجودات والزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الاعظم فرد من افراد الزمان المطلق الذى
يتخيل ان الامور تقع فيه وذلك الزمان هو الزمان الذى يقول الله تعالى فيه تعرج الملائكة والروح
اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ويقول الله تعالى خلق السموات والارض في ستة ايام
فهذا الخلق كان في يوم من الزمان الذى لم يكن السموات التى من جملتها الفلك الاعظم الذى قلت
ان الزمان مقدار حركته موجودا فعلم ان الزمان حقيقة متمادية من افراد مقدار حركة
الفلك الاعظم وانت يا فيلسوف لم تخرج من ظلمة هذه القبة لم تعلم حقيقة الزمان ولو
تاملت بنظر صواب لعرفت حقيقة الزمان والله اعلم قال الفيلسوف انت يا عالم ولما شرعت
في نقض دليلنا على قدم العالم بنيت النقض على ان الله تعالى وهو الخالق للعالم خلق العالم
بالاختيار وهو الفاعل المختار وهذا محال لانه لو كان فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره
امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج حصوله الى مرجح يرجحه اولا والاول يستلزم التسلسل لانا
ننقل

اثبات كون الله تعالى فاعلا بالاختيار

ننقل الكلام الى مرجح المرجح فيرجع الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن الصانع فيفسد
باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا فكذا الملزوم وهو كونه تعالى فاعلا بالاختيار قال
فضل الله معنى الاختيار هو القدرة وقدرة الله تعالى صفة لذاته وهو ليس غير الذات ولا عينه
فباعتبار كونه عين الذات واجبة بالذات لا ممكنة والا لزم ان يكون ما هو عين واجب الوجود
ممكنا فيصير الواجب ممكنا وهذا محال فبطل ما بنيت عليه الدليل وهو انه لو كان فاعلا بالاختيار
فلا شك ان اختياره ممكن لان الله تعالى فاعل بقدرته وقدرته ليس غيره بالكلية فيكون
فيكون واجبا ومعنى الارادة من الله ترجيح احد المقدورين وهذا لا يحتاج الى مرجح بل هو
صفة من شانها الترجيح كما ان في صفاتنا المحدثة ترى شيئا نفهم منه تلك الصفة وهو صفة
الاختيار الذى من شانه الترجيح كما انا نفهم صفة علم الله القديم من صفة علمنا الحادث
ومعنى الارادة فينا ترجيح احد المقدورين بحسب الدواعي الحادثة وفي حق الله تعالى هو الارادة
القديمة التى هي من صفاته الذاتية التى ليست هو ولا غيره من شان هذه الصفة ترجيح
المقدورات وهذه الصفة لما كانت قديمة كائنة في الازل كانت عند رجحان عدم العالم
الممكن في الزمان الاول وعند الابد رجحت هذه الصفة وجود العالم الممكن على هذه الصورة الكائنة
المتضمنة لخلق السموات والارض وما بينهما من السماويين من الملائكة وحملة العرش في ستة
ايام على مقتضى الحكمة والمصالح التى هي بمثابة الدواعي في الارادة الحادثة وهذا مبدأ خلق العالم
ومعنى الاختيار والله يهدى من يشاء الى دار القرار قال الفيلسوف كونه صانع العالم فاعلا
مختارا نقص فيه لانه خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكمالاتها جود واحسان
فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يقتضى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان
فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا فيما
يكون

حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان الفاعل البارى فاعلا بالاختيار لزم استكماله بالغير
الذى هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك قالت فضل الله كانك تزعم ان الجود بطريق الايجاب واللزوم
بدون الاختيار ابلغ واكمل منه بالاختيار حتى ادعيت ان الجود بالاختيار نقص وبالايجاب كمال ينبغى
للفاعل الاول وانك فى هذا الزعم لما هو مركوز فى العقول ان الجود بالاختيار والارادة ابلغ منه من
الجود بطريق اللزوم وافضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى ان كثيرا من الناس يحكمون بان
الفاعل لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا بل انما يستحق الثناء اذا كان افعاله بارادته
وقصده وانت يا فيلسوف اذا حكمت بسلب الاختيار والارادة عن فاعل العالم فهل تقول ان هذا
الخلق البديع لازم لذاته ليس له قدرة على ترك هذا الخلق فيما اثنيت عليه وشكرت على نعمائه لان
الشكر مقابلة الاحسان لمجازاة المحسن على قدر احسانه فاذا لم يكن احسان الله تعالى بقدرته واختياره
فكيف يتصور الشكر وكيف يجب الشكر على المحسن اليه من لم يكن له احسان لان الذى لزم الاحسان
فليس بمحسن على وجه يصح له ان يطلب من المحسن اليه الشكر لان للمحسن اليه ان يقول لا نشكرك
لان هذا الجود لازم لذاتك ولم يكن لك قصد فى ايصال النعمة الينا حتى اقتضى ذاتك هذا الاحسان
وانفكاكه عن ذاتك محال فاى نعمة وقع منك علينا حتى نجازيه بالشكر والمنة وهذا الجواب عند العقل
صحيح وليس لاحد ان يقول لهذا المحسن اليه لقد كفرت نعمة هذا المحسن كما قال فى حال كونه
مستضيئا من ضوء الشمس مستريحا من شدة البرد بحرارة شعاعها اليك يا شمس على منة فى
اضائتك اياى لانك ما قصدت بهذه الاضاءة تسخينى وتنويرى بل هذا لازم لذاتك بل المنة
على من خلقك بالقدرة والاختيار لمصلحة تنويرى وتسخينى فله المنة على بتنويرك وتسخيرك
فهذا العقل لان خالقك الذى افاض على المنة كان مختارا مقتدرا فقد رأى هذا بسبب اضائتك
فهو المستحق للثناء وتخصيص العبادة والاستعانة وهذا معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين

فيا فيلسوف

فيا فيلسوف هل يقال لمن ذكر هذا ان هذا كفران لنعمة الشمس ظاهر انه لا يقال وكذلك
الفاعل الموجب ليس نسبة الاثر اليه الا مثل نسبة الآثار الى الجمادات كنسبة تجلية العين الى الياقوت
فانه يقال ان الياقوت يجلى العين فان هذه التجلية خاصية فى ذات الياقوت تابعة لوجوده
لا ينفك عنه ابدا فهو فى هذه التجلية فاعل موجب لا اختيار له فيه فمن قال لا نعمة لياقوت علىّ
فى تجلية عينى لان هذا لازم لذاته لا انه قصد تجلية عينى فاذا لم يكن القصد باحسان فى
التجلية فلا نعمة له علىّ فهذا كلام صحيح مطابق لصريح العقل فاذا لا يجوز فى العقل ان يكون
فاعل العالم فاعلا موجبا والا لزم ان لا يستحق الثناء ولا يجب شكره عقلا على المحسنين اليهم
من اهل العالم فيبطل العبادات بالكلية وبطلان العبادات والشكر الذى هو مقابلة النعمة
بالطاعة والاحسان محال عند العقلاء فالقول بان فاعل العالم موجب باطل والذى يحكم به اساس
الفلاسفة على اختيار الايجاب فهو ما ذكرتم من لزوم كونه ناقصا مستكملا بالغير الذى هو الغرض
الباعث على الفعل والغرض لا يكون الا فيما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم
حصوله وهذا لا يليق بشانه تعالى لان المستكمل بالغير ناقص وهذا انما نشأ من اعراضكم
فى الافعال للدواعى المحققة كما هو شان ارادة الانسان فانه للحركة فى الحدث اذا كانت
ارادته لابد من باعث عليه وهو علة الغائية فحسبتم ان معنى ارادة الله تعالى مثل
معنى ارادتكم والحال ان معنى ارادة الله تعالى صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر
لا انه ذاته يطلب باعثا على الفعل الذى حصوله اولى اليه من عدم حصوله وهذا المعنى يخرجه
من الايجاب لان الايجاب لا يقتضى صفة من شانها الترجيح بل الاختيار يقتضى هذه الصفة
والصفة ليست غير الذات فلا يكون مستكملا بالغير فاذا دفع هذا الاشكال فقد وجب عليك
عقلا ان يقبل ان فاعل العالم فاعل مختار واذا كان مختارا لا يكون الا قديما كما اتفقنا

في هذا فلا يكون العالم قديما ولا حشر الاجساد غير ممكن وغيره من المخالفات التي يرتكبها يا فيلسوف ان تقبلها
لذا قبلت ان فاعل العالم مختار قال الفيلسوف ونحن ايضا نقول ان صانع العالم مختار بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشا لم يفعل لانا نعلم ان سلب هذه الصفة عنه نقص لان الفاعل المختار اكمل من
فاعل الموجب من حيث الفعل لكن نقول صدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه
فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللاوقوع
فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولذلك يطلق عليه اسم الصانع ايضا مع ان الصانع من
له الارادة بالاتفاق قال فضل الله معنى الشرطيتين انه ان تعلق به مشية الله تعالى فهو كائن
وما لم يتعلق به مشية الله لم يكن كائنا فقولك مقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم
الوقوع اخبار بان العالم قديم وهذا من اين جاء لك ان العالم قديم فكانك تقول تعلق مشية الله
بدوام العالم والمعنى الصحيح ان يقال في هذا المقام تعلق مشية الله تعالى بوجود العالم فكان
وهذا المعنى يوافق الملة ثم انك موحد ولبثت وقلت تعلق مشية الله تعالى بدوام العالم وبطلان
هذا الكلام غير خفي عليك وكانك تريد بهذا الكلام ان تدفع عن نفسك نسبة الايجاب وجبت
انك وجدت لنفسك مناصا في نسبة الايجاب الى الله تعالى لانك تعلم ان ذلك النسبة قبيح عقلا
وكنت حسبته نقصا وقد ظهر عليك ان خلافه نقص فالله هو الفاعل المختار وهو يخلق ما يشاء ويختار
قال الفيلسوف بني ما ذكرت في رد دليلك على قدم العالم على ان فاعل العالم اوجد العالم بصفة ارادة
التي من شانها ترجيح احد المقدورين وهذه صفة زائدة على ذات الله تعالى وكذا له صفات زائدة
ذاتية حقيقية وهذا في العقل محال لانه لو ثبت له صفات حقيقية لكانت ممكنة قطعا اذ لا شبهة
في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج الى غيره ممكن وكل ممكن محتاج
الى فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى والا لاحتاج في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون
فاعلها

فاعلها ذاته تعالى فيلزم ان يكون ذاته الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه الصفة ولا يكون
ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا بالنسبة الى شيء واحد لانه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا
فيصدر عن الواحد الحقيقي اثران وهو ممتنع قال فضل الله لا نسلم انه لو ثبت له صفة حقيقية يكون الصفة
ممكنة قطعا قولك لانه لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيره قلنا صفة الله تعالى
غير محتاجة الى الموصوف هو غيرها لان موصوفها ذات الله تعالى وليس الصفة غيرها كما ثبت عنده
لان صفات الله تعالى لا هو ولا غيره ومنه لا تحتاج الا الاحتياج الى الغير المطلق ينافي وجوب الوجود
فالصفات واجبة بما ليس عينها ولا غيرها فلا يكون ممكنة محتاجة الى الغير فان الممكن ما يكون محتاجا
الى الغير المطلق والصفات ليست غير الذات مطلقا بل غيره بوجه والحاصل ان الواجب بما ليس غيره فهو
مقتضى الواجب بالذات فلا يلزم الواسطة بين الواجب بالذات والواجب بالغير قال الفيلسوف
فلزمك يا عالم ان تقول بتعدد الواجب بالذات وهذا محال لانك قلت ان الصفات الحقيقية مو
جودة والذات موجودة وكلاهما واجب الوجود بالذات فلزم تعدد الواجب بالذات واما كونه
كونهما الاهو لزم كون كل واحد منهما ممكنا وذلك لان وجوب الوجود نفس ذات الله تعالى فلو شاركه
في وجوب الوجود غيره واحتاج الى الغير التعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا وقد قلت ان كلا منهما واجب
ومعنا ليس بواجب قال فضل الله اما حجتك على ما قلت مبنية على كون وجوب الوجود نفس
ذات الله تعالى وهذا مخالف للعقل لان ذات الله تعالى عندكم حقيقة الوجود ووجوب الوجود امر اعتباري
يرجع حقيقته الى امر عدمي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير وكيف يكون هذا الامر الاعتباري
العدمي عين ذات الواجب الحق الاول فاذا انهدم مبنى حجتك ظهر فساد ما احتججت به على هذا المطلب
مع ان هذا المعنى هو قولك واجب الوجود لا يكون الا واحدا حق لا ارتياب فيه ولكن لا بد ان
يعلم ما معنى الواحد هل المراد منه الواحد من كل جهة واضافة وصفة ونسبة بحيث يكون الذات

الموصوف بهذه الصفات والاضافات هو واجب الوجود والمراد منه المتصف بالوحدة الصرفة الحقيقية
التي لا يكون فيه تعدد بوجه من الوجوه حتى لا يكون مع تعقل هذا المعنى الذي تصوره معشر الفلاسفة الوحدة
الحقيقية التي يقولون انه لا يجوز ان يصدر عنه الا الواحد فنحن نقول ولو لم نقل ان الواحد الموصوف
بالصفات القديمة التي اقتضاها الذات هو واجب الوجود هو الواحد الموصوف فهل يلزم من كلامنا ان يكون
هناك واجبين بالذات بل اللازم من قولنا ان واجب الوجود هو الواحد الموصوف بالصفات الذاتية التي هي
من مقتضيات الذات ولا يلزم من كثرة اللوازم في الذات اصلا لان مقتضى الذات اذا كانت لازمة يقتضيه الذات
لا يجعل الذات كثيرا كما ان انتشار شعاع الشمس في الاقطار لا يلزم تعدد الشمس وقد اعترف رئيسكم
ابن سينا ان كثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا ينافي وحدة عينها الملزوم اياها اي وحدة
الذات سواء كانت تلك اللوازم مفرقة في ذات العلة او مباينة لها والاول تعالى تعرض له كثرة لوازم
اضافية او غير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته
والحاصل ان الواجب حقيقي في وحدته لا تزول بكثرة الصفات لانها ليست غيره فلم يلزم تعدد واجب
الوجود على تقدير ان تكون الصفات زائدة على الذات لان واجب الوجود هو الذات المقتضي للصفات
وهذه الكثرة لا تنافي وحدة واجب الوجود قال الفيلسوف عندنا ان واجب الوجود واحد حقيقي والواحد
الحقيقي هو الذي لا يكون فيه الانقسام اصلا كالواجب لذاته والنقطة واذا كان بحيث ينقسم يلزم ان
يكون فكذا لان الانقسام يقتضي التركيب واذا حصل التركيب حصل الاحتياج الى الاجزاء والاحتياج ينافي
وجوب الوجود فيلزم ان يكون واجب الوجود واحدا حقيقيا واذا كانت له صفات حقيقية محمولات
عليه لزم كثرة في ذاته يقتضي قبول الانقسام وكل ما يقبل الانقسام يكون ممكنا والممكن لا يكون واجب
الوجود لذاته تعالى فقال فضل الله قد عرفت ان الواحد الحقيقي بانه ما لا يقبل الانقسام اصلا ولا شك ان
ذات الله تعالى هو المتصف بهذه الوحدة وهذا لا ينافي ان يكون الذات الواحد الحقيقي متصف بصفات

زائدة

زائدة على الذات وهذا لا يوجب قبوله الانقسام كالنقطة مثلا فانها عندكم هي الواحدة بالوحدة الحقيقية وهي لا تقبل
الانقسام ومع ذلك هي متصف باوصاف كثيرة مثل الوجود والوحدة والعرضية والتحيز بالتبعية وهي اوصاف
وجودية قائمة بذات النقطة ومع ذلك هي على وحدتها لا يمكن لها الانقسام بوجه هذا عندكم وكذا عندنا
واجب الوجود الذي اتفقنا نحن واياكم على كونه واحدا حقيقيا هو متصف بصفات حقيقية وجودية وهذا
لا ينافي وحدة ذاته الحقيقية كما بينا في النقطة وان اردت بالواحد الحقيقي ما هو مشهور من حكمكم انه لا يكون
فيه كثرة بوجه من الوجوه ولا جهة من الجهات حتى لا يكون معها من يتعقلها ولا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه
من الوجوه فلا شك انه واجب الوجود ليس واحدا كذا لا يمكن ان يكون واحدا كذا موجود الا ان تعدد الموجودات
امر محقق فلو كانت الوحدة بالمعنى المذكور موجودا لزم انتفاء الموجودات المتعددة وهذا باطل فالواحد بالمعنى
المذكور لا يكون موجودا وانتم تقولون انه واجب الوجود حاشاه عن ذلك نعم يمكن ان يتصور مثل هذه
الوحدة ويعتبر الذات من هذه المرتبة وهذا الذي يسميه جماعة من اهل ملتنا المسمون بالصوفية الوجودية بالمرتبة
الاحدية ثم بعد ذلك يلاحظون الذات المتصف بتلك الوحدة تصورا في مرتبة الجمع وهو ملاحظة الاسماء و
الصفات معه ويسمونه مرتبة الواحدية وجمع الجمع ثم يلاحظونه مرتبة المحدثات واعطاء الوجود في هذا التنزل
في مراتب من الارواح والبرزخ والاجساد ويسمونه مرتبة الفرق وهذه كلها تصورات للوجود الحق الاول والموجودات
وليس في الخارج الا ذات واحد حقيقي متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص هو الله الذي لا اله الا هو
فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين وجد العالم بقدرته واختياره بعد ما لم يكن الله الذي جعل الارض
قرارا والسماء بناء وصوركم فاحسن صوركم ورزقكم من الطيبات ذلكم الله ربكم فتبارك الله رب العالمين
قال الفيلسوف انكم معاشر المسلمين ان واجب الوجود عالم بالجزئيات المتغيرة وهذا في العقل لانه لو كان
عالما بها لزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان يكون متغيرا وكلاهما محال اما انهما بينة اما اللزوم
فلانه اذا كان زيد مثلا سيدخل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيدخلها او يعلم انه دخل او يعلم انه سيد خل

اثبات انه تعالى عالم بالجزئيات المتغيرة على العقل

اولا يعلم شيئا منها وعلى الاخير يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيدخل من الوجود الى
العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم احد الامرين فقال فضل الله انت يا فيلسوف
باقامة برهانك هذا يظهر بك انك ما تصورت علم الله تعالى بالحوادث اليومية فان علم الله تعالى
فى ازل الآزال تعلق بالموجودات الزمانية على وجه يكون عليه الحوادث فى كل زمان فهو يعلم دخول
زيد زمان كذا فى دخول ذلك الزمان ويعلم خروجه هذا الدخول من العدم الى الوجود فى الزمان
الثانى وذلك لاحاطة علمه بالزمان بحسب التعلق الازلى به على وجه الترتيب الذى لحدث من
الزمان فكل حاضر عنده مع ذلك الجزء من الوقت الذى حدث فيه ذلك الفعل فاين التغير فى العلم
اذا الكل حاضر وهكذا احاطة العلم القديم بالحوادث وذلك تعلق واحد على وجه الترتيب الزمانى
وانت تحسب ان علمه بالجزئيات الزمانية مثل علمك المتغير بها لانك تحت علم من كان فى الزمان
واحاط به الزمان الحادث من الحركات التى هى غير حقيقية بعلم من احاط بالزمان وما فيه تعالى وهذا مثل حبل
يكون كل جزء منه بلون يمد ذلك الحبل من تحت خشبة حايلة بين ما خرج من الحبل وما لم يخرج بعد فان
الذى يرى الحبل من فوق الخشبة يرى المخرج من كل جانبى الخشبة والوانه بالوان جميع ذلك الحبل لا يتغير به
يراه جميعا مثل ملاحظة واحدة بلا تغير فى رؤيته ذلك الحبل واما من لم يكن فى الخشبة فكل ما خرج لون تحت
الخشبة تغير رؤيته وهذا مثل علم الله بالحوادث الزمانية وعلمك بها فان الله تعالى يعلم فى ازل الازال جميع الحوادث
الزمانية واحاط علمه بها بان كل حادثة تقع فى جزء من امتداد الزمان فالكل حاضر عنده بلا تغير بوجه من الوجوه
وانت ترى الحوادث التدريجية شيئا بعد شئ فيتغير علمك الحادث فالغلط دائما انما هو من قياس العلم القديم
بالجزئيات على العلم الحادث وهو باطل قال الفيلسوف نحن لا نقول ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات بل نقول
يعلمها على الوجه الكلى ومرادنا من هذا انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى
وبعضها فى المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وهكذا كما انه تعالى
عالم

كلام صاحب المحاكمات

لما لم يكن علما كان نسبته على جميع الازمنة على السواء فليس فى القياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا
وكذا الامور التى تقع فى الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلوم لله كل فى وقته وليس فى علمه كان وكائن
ويكون بل هو موجود دائما حاضر عنده فى اوقاتها بلا تغير اصلا هذا قولنا معاشر الفلاسفة فما ذكرت فى الجواب
هو من مذهبنا وعلى ما ذكرت لا يلزم المحذور لان المحذور فى ان يعلمها على وجه جزئى وانت اذا قلت
يعلمها بوجه جزئى لزمك القول بتغير علمه لان الجزئى من حيث انه جزئى متغير ولا يجوز ان يكون علم الله
متغيرا لان كل متغير حادث فقال ______ فضل الله ما تقولون معشر الفلاسفة فى دفع هذا
المحذور عنكم ان الله يعلم الجزئيات على وجه الكلى فى ذاته وفيه بيان نريد بما ذكرت انه لا يعلمها
من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها واقع فى الماضى وبعضها فى المستقبل بل يعلمها علما متعاليا
عن الدخول تحت الازمنة فقد اعترفتم بان علم الله تعالى لا يتعلق بهذا الجزئى المعلوم الواقع فى الزمان لان
معنى عدم دخول علمه تحت الزمان انه لا يتعلق بالمعلوم الزمانى من حيث انه زمانى كما يعلمه هكذا فيكون
علمنا اتم من علمه حاشاه عن ذلك لان العلم بالشئ من جميع الحيثيات هو اتم من العلم به من
بعض الحيثيات وما معنى قولكم ان الله يعلم دخول زيد غدا على الوجه الكلى الآن انه يعلم كل زيد على
وجه كونه من افراد الدخول الكلى الذى يعلمه وهذا مثل العلم بالجزئى على الوجه الكلى بعلم ارخس الرصد
قبل هذا بالفى سنة او اكثر الخسوف الواقع فى هذه الليلة لانه علم بالارصاد ان للفلك حركات ودورات
فى الفلك يقتضى تلك الدورات والحركات المتعاقبة وقوع خسوف فى ليلة كذا فهذا الخسوف جزئى علمه
ارخس على الوجه الكلى فعلى هذا التمثيل الذى ذكروه فى بيان معنى العلم بالجزئى على الوجه الكلى يكون علم
الله تعالى بدخول زيد غدا علما بهذا الدخول على انه فرد من افراد الدخول الكلى الذى يقتضى تحقق فرد
من افراده الزيدية زمان كذا فيا معشر العقلاء هل يكون علم من يشاهد ذلك الخسوف بالبصر فى
هذه الليلة مثل علم ارخس بهذا الخسوف الذى علمه بلزوم انتهاء الاقترانات المتعاقبة اليه بعد السنين

المتطاولة ولا شك ان علم المشاهد اتم واكمل فمعنى هذا يكون العلم على طريق المشاهدة بالجزئيات
بتشخصاته اتم واكمل من العلم على الوجه الكلي فيكون العلم الحادث اتم واكمل من الاكمل في علم واجب
الوجود وهذا باطل وفي هذا المعنى كفر بعض الفلاسفة الامام الغزالي حجة الاسلام في عدم
احاطة علم الله تعالى بالجزئيات وان كان على الوجه الكلي وقد قال بعض اعوان الفلاسفة من
الاسلاميين ان حجة الاسلام ليس بمصيب في تكفير الفلاسفة في عدم احاطة علم الله تعالى بالجزئيات
لانهم يقولون ان الله تعالى ليس بعالم حتى يكون انكار ما هو من ضروريات الدين فيستوجب التكفير
بل تكلموا في كيفية العلم وطريق احاطته وهذا ليس من ضروريات الدين فيكون منكره على
الوجه الذي يقولون المسلمون كافرا والجواب ان يقال في توجيه كلام الفلاسفة انهم
يقولون باحاطة علم الله تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي لا يدفع عنهم انكار العلم بالجزئيات لان
من ضروريات الدين انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي وانكاره هذا كفر لان المراد بالعلم
بالجزئيات على الوجه الجزئي انه يعلمه بجميع تشخصاته ويعلم ذلك الجزء من الزمان الذي وقع فيه
ذلك الجزئي ويتغير المعلوم لا يتغير العلم لانه تعلق بالمعلوم في ازل الآزال تعلقا على وجه الترتيب
الذي عليه الزمان فيعلم دخول زيد مثلا في الزمان المعين الذي يقع فيه الدخول قبل ما حصل
الدخول وخرج من العدم الى الوجود يعلمه معدوما واذا خرج يعلمه موجودا بلا لزوم تغير في
علمه واما تعلق الحادث به فيتغير بتغير المعلوم فيجب صاحبه انه وقع تغير في علمه ومثاله
وايضا استدلالهم على نفي العلم بالجزئيات بان الجزئيات المتشكلة تحتاج الى الآلات الجسمانية بنا في
هذا المحل والله اعلم قال الفيلسوف انتم معشر المسلمين وافقتمونا لانه تعالى منزه عن كونه
جسما وجسمانيا وان ادراك كل جزئي متشكل انما هو بالة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركا للجزئيات
على الوجه الذي قلتم لكان جسما او جسمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله والدليل على ان ادراك

كل

كل جزئي فهو بالة جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذي المقدار فيما لا مقدار له محال
بالضرورة فقال فضل الله ما ذكرت من هذا الدليل باطل لانه مبني على اصل ان الشيء
انما هو بانطباعه في المدرك وهذا ممنوع لجواز تحقق الادراك بدون الانطباع وهذا مبني على
ان العلم بالشيء انما يكون بحصول صورة ذلك الشيء في الذهن وهو ممنوع سيما في حق الله تعالى بل العلم
اضافة او صفة ذات اضافة وذلك لان العلم بالشيء يحصل بحصول اضافة ونسبة بينهما وان فرضنا
انه بالانطباع فلا يلزم ان يكون الوجود الذهني والوجود الخارجي متساويان في الاحكام وانما يلزم
ذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار باعتبار وجود واحد واما اذا كان الانطباع في الوجود
الذهني وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجي كما في نحن بصدده على زعمكم فلا نسلم استحالته فضلا عن
هذا وكون الشيء ذا المقدار في الوجود الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناك بالبرهان
واين لك البرهان على هذا وليس من الاحكام الضرورية وقد تقرر عندكم معشر الفلاسفة ان كثيرا من
لوازم الوجودين واحكامهما متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء ذا مقدار ليس منها الا ترى انكم قائلون
بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالحس المشترك والخيال وهذا
لا يتصور الا بان يكون مقدارهما فيهما صغيرا فقدا عنه ثم يتفاوت مقداره بالكبير والصغير باعتبار وجوديه
ثم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما ومن هذا الاستدلال لكم ظهر انكم قائلين بان الله يعلم الجزئيات
لان العلم بالجزئيات اذا علم مع تشخصاته من شكله ولونه وغير ذلك فاذا حدث تم المعلوم من هذه التشخصات
فليس ذلك المعلوم جزئيا من حيث انه جزئي فعلى هذا يجب تكفيركم كما كفركم حجة الاسلام قال
الفيلسوف العلم بان الشيء حاصل الآن او ليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان
الباري تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما تمام ذاته او جزءا منه فيلزم
افتقار ذاته الى غيره الذي هو وقوع تلك الجزئيات وهذا قبح او صفة زائدة عليه فكان لغيره بعض

في تجويز انه هو ايضا جي فلا يجوز ان يكون الباري تعالى عالما بالجزئيات وهذا هو المقصد قال فضل الله لقد نقضت يا فيلسوف
ان علم الباري تعالى بالاشياء مثل علمك الانفعالي والحادث علمه تعالى ليس تابعا للمعلوم لانه علم فعلي بمعنى
انه سبب وجود الكائنات فهو متبوع وغير مفتقر الى شيء غيره اذ انه تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله (الذي هو تابع للمعلوم)
وعلى تقدير كون العلم صفة زائدة لا يلزم منه احتياجه الى الغير اذ صفته ليست غيره بالكلية كما تقرر فيما قبل
هذا وبالجملة انه من نفى علم الله تعالى بالجزئيات فلا بد انه يقول بعدم كونه علة الجزئيات الحادثة لانه لو كان
علة الجزئيات وهو يعلم ذاته فلا بد ان يكون عالما بالمعلولات لما تقرر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وانتم يا معشر الفلاسفة لما اثبتم الوسائط جعلتم علة الجزئيات المتشكلة المتغيرة العقل العاشر الذي
تسمونه المبدأ الفياض وهو عندكم جوهر مجرد فيلزم ان لا يكون هو ايضا عالما بالجزئيات والا لزم حلول
ذي المقدار فيما لا مقدار له كما ذكرتم في علم الباري تعالى بالجزئيات ويلزم منه ان لا يكون العلم بالعلة موجبا
للعلم بالمعلولات اللهم الا ان تقولوا ان مبدأ الفياض ايضا غير عالم بمعلولاته التي هي الجزئيات المتشكلة
وكم هذا خلاف الكلمة الحكمية التي تدعونها هذا يا فيلسوف واعتقدنا ان الله يعلم الكليات والجزئيات المتغيرة
المتشكلة وغيرها لا بآلة جسمانية ولا بغيرها اذ التغير الى الذات بل يعلمها بصفة العلم الذي هي عينه
ولا غيره وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا
حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين قال الفيلسوف انتم معاشر المسلمين تقولون
ان واجب الوجود له ماهية ووجود زائد على ماهيته وهذا لانه لو كان زائدا وجب ان يكون قائما بالماهية
والامر يكن للماهية موجودة اصلا ولو قام بها لكان وصفا محتاجا الى الماهية وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن
فيكون وجوده ممكنا فله علة وتلك العلة غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلو
الوجود قد علم بالماهية والعلة متقدمة على المعلول فتقدم الماهية الواجبة على وجودها بالوجود وانه
لانه يلزم ان يكون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين او التسلسل في الوجود واذا امتنع ان يكون

الوجود

الوجود زائدا على الماهية الواجبة فيكون وجوده عين ماهيته فلا يكون ذاته الا وجودا مجردا قائما بنفسه منزها عن الاقتران
بماهية كوجود الممكنات فقال فضل الله قد سلم كون الماهية علة للوجود لان الماهية مقتضية له مستلزمة له ولا تم
ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود وهذا كما يجوزون بل يحكمون بوقوع ان يقتضي
ماهية تعينا فيكون منحصرا في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط
ولا يمكن ان يكون المراد باحتياج الوجود على تقدير كونه زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل مؤثر يعطيه الوجود
او يجعل الماهية متصفة به لان اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف الماهية به قديم وقد تحقق في
حكمكم ان التأثير في القديم غير ممكن وما ذكرتم من الضرورة انما هو في معطي الوجود والمؤثر فيه لا في مقتضيه ومستلزمه
واما ما قررت من مذهبك ان ذات واجب الوجود مجرد قائم بنفسه ففيه وجوه من الاشكال الاول ان
مطلق الوجود بديهي التصور بالكنه كما اعترفتم به فلا يخفى مفهومه على عاقل فكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم (المجرد)
يعلم ببديهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضي
البتة ان يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى الشيء الضاحك والاسود والسواد
وامثال ذلك يعلم ببديهة انه لا يجوز ان يصدق على شيء قائم بنفسه ولا يشك في ذلك وانكار هذا مكابرة في
لا يتصور وانتم تقولون ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم مقيم لغيره الثاني انه
يلزم ان لا يكون الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما يتصف بالوجود وعلى ما ذكرتم هو نفس
الوجود لا المتصف بالوجود قال بعض اعوان الفيلسوف نحن لا نقول ان الوجود بمعنى التحقق والكون
وهو المعنى المصدري الصادق على كل وجود هو عين واجب الوجود حتى يلزمنا القول بكون الشيء الذي لا [قيام]
له بنفسه عين واجب الوجود بل نقول ان وجوده الخاص عين ماهيته لا الوجود المطلق وذلك الوجود
الخاص قائم بنفسه مقوم لغيره من الموجودات فلا يلزمنا ما ذكرت وايضا كونه عين الوجود لا ينافي
كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فانه كل شيء سوى الوجود محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي

هو الوجود والوجود في كونه موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود والوجود
موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضيء بغيره الذي هو الضوء والضوء مضيء بنفسه لا بغيره
فقال بعض العلماء المجيبين للفلاسفة هذا ليس بشيء اذ من البديهي انه يمتنع اتصاف
شيء بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه
لا مضيء كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال لكل شيء
سوى السواد هو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف
والصفة والاتصاف فلا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفسه قال فضل الله حي صل
قولكم في وجود الواجب ان الوجود الذي هو عين الذات وجود خصوص هو فرد للمطلق الوجود
المشترك بين جميع الموجودات الخاصة للموجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد مقتضي
لعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولكم ان ذاته يقتضي وجوده وعلى هذا يكون
الوجود الخاص الذي هو عين ذاته مقتضيا للوجود المطلق الذي هو العارض وهذا صادق
على الوجود الخاص الممكن فانه لما كان معروضا للوجود المطلق فهو يقتضي عارضه الذي هو
الوجود المطلق فلا يكون فرقا بين الوجود الخاص الواجبي والوجود الخاص الممكن في كون كل واحد
منهما يقتضي عارضه الذي هو الوجود المطلق وهكذا كل خاص تحت عام عارض له يقتضيه
من حيث انه معروض عارضه العام والحاصل ان هذا ليس المراد من قولنا وقولكم ان ذات
واجب الوجود مقتض لوجوده بخلاف ذات الممكنات والحق عند المحققين من اهل الاسلام
ان كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس
الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا
فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو
محتاج

يحتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبراهين ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو
موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فانه بذاته ويكون
تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما
كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته
منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المنزه عن التقييد بغيره والانضمام
اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونه موجودا الا ان لها نسبة
مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة ولها شعب شتى يتعذر الاطلاع
على ماهيتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا فان قيل ان الذي يتبادر من لفظ
الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام
به الوجود كما اشتهر في كلام الحكماء وغيرهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد قلت ان الكلام في حقيقة
الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فيجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا
لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاتها كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وما ذكر ان المفهوم
من الموجود ما قام به الوجود فالجواب ان المتبع هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة
الاقوام بمعونة الاوهام فانت يا فيلسوف ان اردت بقولك ان حقيقة واجب الوجود المجرد القائم (هو الوجود)
بنفسه منزها عن الاقتران بماهية هذا المعنى الذي ذكرنا من كلام المحققين من الاسلاميين
فمرحبا بالوفاق وان اردت شيئا غير ذلك بان يكون الوجود القائم بذاته بالمعنى المصدري الذي هو
مبدأ الوجود فذلك باطل وعليك ان ترجع الى الحق في هذه المسئلة قال الفيلسوف انكم معشر
المسلمين يقولون ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه والعالم مصنوعه ومفعوله وتريدون

اثبات بطلان القول بكون صنعته تعالى فاعل العالم مجازا على اصطلاحهم

بالشقيق معناهما الحقيقي اللغوي وقد ابطلناه وان كان المراد بهما معناهما اللغوي الحقيقي لكان العالم
موجدا لله تعالى بالقصد والارادة فيلزم ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق
الارادة به واما نحن معشر الحكماء فنطلق هذه الالفاظ لا بالحقيقة لانا لا نثبت له وجوب الارادة والاختيار
بل نزعم صدور العالم عنه بطريق الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه فقال فصل التحقيق
فاذا يا معشر الحكماء تجعلون واجب الوجود الذي ابدع العالم بمنزلة الجمادات التي تحسب عنها الاشياء
لا بقصد واختيار كالسخونة عن النار والرطوبة عن الماء فانتم ما قدرتم الله تعالى حق قدره فتطلقون
الفاعل والصانع على غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وهذا الاطلاق غير صحيح بحسب
اللغة اللهم الا ان يقصد المجاز والتشبيه وهما خلاف الحقيقة واما الاستدلال بان ارادة المعنى
الحقيقي يلزم كون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به فهذا مبني على ما
ابطلناه فيما تقدم حيث اثبتنا حدوث العالم قال بعض اعوان الفيلسوف ما ذكرتم من
اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع مناقضا بمنزلة
قولنا فعل بالاختيار لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
بالاختيار واللازمان باطلان فكذا ملزومهما فهو جنس يحتمل ما هو بالارادة وما هو بالطبع
فقال بعض العلماء المجيبين للفلاسفة لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل
مستعملا بطريق الحقيقة وههنا ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني مطلق الايجاد
اعم من ان يكون بالاختيار اولا والمجاز في الكلام باب واسع وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة
الى السفل بطلب الوقوع في المركز قال الله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض والارادة
والطلب لا يتصوران الا ممن له العلم وبطلان التكرار انما يكون اذا كان المراد به التاسيس
اعني افادة المعنى الجديد واما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد لغرض من الاغراض فليس
فيه

اثبات بطلان ... الاشياء ...

فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام قال بعض اعوان الفلاسفة استعمال لفظ الفعل وجميع
الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة شايع في كلام العرب والعرف قال الله تعالى الشاعر
وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وفي كلامهم توقوا اول البرد اتى
فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروي
ومثل هذا كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا الكل على المجاز بلا دليل غير مقبول
فقال بعض المجيبين للفلاسفة لو كان هذا الاسناد المجازي بغير دليل فلا يكون مقبولا
وههنا تحقق الدليل من تصريح الائمة العربية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف
والارواء الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اي الاسناد الى غير الفاعل وقد اطبق
جميع العقلاء على ان الامور المذكورة للافعال المذكورة مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل
وفاعله والدليل عليه صحة نفي الفعل عن هذه الامور ومثل ما قطع السكين بل قطعه الشخص
المستعمل للسكين وكذا في غيره فظهر ان قولكم الله صانع كل شيء هو مجاز وتشبيه والاصل الحقيقة ففي
طريقة دين الاسلام يكون القول بصانعية الله تعالى على الحقيقة وعلى قولكم على المجاز وهو باطل
وهذا هو الخلط قال الفيلسوف انت يا عالم الزمتنا انا لا نقول بان صانع العالم هو الله تعالى الا بطريق المجاز
بانه اوجد العقل العاشر الذي هو المبدأ الفياض ثم العقل العاشر اوجد الاشياء في تحت فلك
القمر فالله تعالى صانع ما في تحت فلك القمر وما فوقها سوى العقل الاول على طريق المجاز العقلي
والزمتنا انا نقول بان النار تفعل السخونة على طريق الحقيقة ولكن انا لسنا قائلين بان
النار تصنع السخونة الا بالمجاز بل نقول فاعل كل الحوادث العنصرية هو المبدأ الفياض
لانه ذو جهات متعددة يمكن بها ان يصدر عنه الآثار المختلفة ولا يجوز ان يكون الامور المختلفة
صادرة عن الله تعالى لانه الواحد الحقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وقفا عليه الاشياء

العنصرية منسوبة الى المبدأ الفياض هذا هو الحق عندنا فقال فضل الله يا معشر الحكماء انكم
زعمتم في كيفية وجود العالم انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته عقل اي ممكن غير متحيز ولا
حال فيه مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اعني
اي ممكن غير متحيز ولا حال في المتحيز يحتاج في فاعليته الى الالات الجسمانية وجسم يتصرف فيه تلك النفس
وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى وصدر من هذا العقل عقل ثالث ونفس ثانية وجسم
اخر هو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة
وجسم اخر وهو جرم الفلك السابع وهو فلك اعلى السيارات اعني زحل وهكذا الى ان ينتهي
الامر الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك الاول وهو فلك
اسفل السيارات اعني القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال والمبدأ الفياض لتحريكها الارادية لجرم
هذا الفلك الى غير النهاية ويفيض صور العنصريات ونفوسها وبعض اعراضها عليها عند تواسط
استعدادات تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها الاوضاع المخصوصة هكذا زعمكم في ترتيب
الموجودات ومبنى ذلك ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز ان يصدر عنه المتعدد
الا بتعدد جهات من جهات اجزاء او صفات ولو اعتبارية او الات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ
الاول الا معلول واحد وهو العقل الاول وانه عاقل لمبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات
ثلث بعضها اشرف من بعض والاولى ان يصدر من الاشرف الاشرف فيصدر عنه بجهة عقله مبدأه
عقل ثان وبجهة عقله نفسه نفس وبجهة امكانه جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر
المذكورة هذا مذهبكم في ترتيب العالم وهو مبني على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذا باطل
فالمبني عليه وهو نسبة التاثير الى العقول سيما العقل العاشر على زعمكم باطل فلا يدل كلامكم على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد اثبتنا فيما سلف ان الله تعالى هو موجد كل الممكنات من العقول والنفوس

والجسم

١١ ابطال امكان صدور الكثير عن الواحد على الكل

والاجسام والجواهر والاعراض فلم يثبت ان الواحد لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد لانتم مطلوبكم قال
الفيلسوف انتم يا معاشر المتكلمين تقولون ان الله واحد والواحد يمكن ان يصدر عنه الكثير ونحن نقول الواحد
لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد لانه لو صدر عن الواحد الحقيقي شيئان لكان مصدرا لكل منهما ومصدريته لهذا
غير مصدريته لذلك لانه يعقل كل منهما بدون تعقل الاخرى فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف مع
ان المصدريتين ان كانت كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان متغايرتان وان يكون الواحد اثنين
وهذا محال وان كانت كل منهما خارجة عنه لزم ان يكون مصدرا لكل من المصدريتين فننقل الكلام الى
مصدرية مصدريتين حتى يلزم احد المحالين المذكورين اللذين هما ثاني الشرطيتين او التسلسل وان
كانت احديهما عينا والاخرى ان كانت داخلة لزم التركيب وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلثة
وان كانت احديهما داخلة والاخرى خارجة لزم التركيب فقط او مع التسلسل واما اذا كان الصادر واحدا
فصدوره بحسب الفاعل فلا يلزم شيء من المحالات فقال فضل الله نحن نقول ان الله تعالى واحد ونريد
به انه لا كثرة في ذاته وله صفات زائدة على الذات يصدر منه الاشياء الكثيرة بحسب تعلق الصفات
بالاشياء من الارادة والعلم والقدرة وبهذا المعنى الذي اوردناه من الواحد يمكن ان يصدر عنه
الكثير وقد اثبتنا عليك قبل هذا امكان اتصاف ذات واجب الوجود بالصفات الكثيرة وانتم
تقولون كما ذكرنا ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز ان يصدر عنه المتعدد
الا بتعدد جهات من اجزاء او صفات ولو اعتبارية او الات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول
الا معلول واحد والعقول لها جهات فيمكن ان يصدر عنها الكثير ولما ابطلنا كون المبدأ الاول
غير ذي صفات بطل قولكم انه لا يمكن ان يصدر عنه الكثير ونحن نقول على ما قلتم ان الواحد الحقيقي
لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد بالدليل الذي ذكرت انت يا فيلسوف انفا ان المصدرية امر اضافي لا تحقق
لها في الخارج فلا ينافي تعدد الوحدة الحقيقة ونحن نختار ان المصدريتين خارجتان وليس لها صدور من

من ذاته مصدريته حتى ينقل الكلام الى مصدريتين فلا يلزم شيء من المحالات قال
الفيلسوف الخلف لازم لان تعدد المصدرية ولو كان امرا اعتباريا ينافي الوحدة الحقيقية
المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية كما ذكرنا فقال فضل الله نحن لا نعدل عن
الحق ان شاء الله فنقول الحق ان الواحد الحقيقي بالمعنى الذي تقولون لا يمكن ان يصدر
عنه الكثير كما قال شارح الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من
حيث هو واحد الا شيئا واحدا قريبا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه
لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية على ما ذكرنا الغرض مما يورد في صورة الاستدلال التنبيه
على حقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد عليه من الاعتراضات هذا كلام شارح الاشارات
ونحن نوافقه في الامر ولكن نقول ليس المبدأ الاول واحدا حقيقيا هكذا لان له صفات
زائدة ذاتية حقيقية (علم) وصفات اضافية وسلبية وهذا التعدد لا يقدح في الوحدة
الحقيقية التي يكون للذات ومصدرية المبدأ الاول للاشياء بالذات والصفات
معا فاندفع ما يقال انه لم يصدر من المبدأ الاول الا العقل الاول بل كل شيء ممكن فهو
اثر المبدأ الاول اولا وبالذات وهو الصانع لكل المخلوقات فصدور الحوادث اليومية
من المبدأ الفياض كما هو رايكم باطل لانه خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل قال
الفيلسوف انتم معشر المسلمين تقولون ان صانع العالم هو الله وحده بالمعنى الحقيقي لا
بالمعنى المجازي على ما نقول وتنكرون وجود العقول المؤثرة وتعارفون شريعتكم قولنا
في العقل بما قال نبيكم صلى الله عليه [وسلم] اول ما خلق الله العقل ولو لا انه معلول اول ويعقل
ذاته ومبدأه ويصدر عنه العقل الثاني بالترتيب المعلوم لما كان اول المخلوقات وايضا
ورد في شريعتكم ان الملائكة المقربين هم العاملون للاشياء والمدبرون لامور العالم

فكيف

فكيف تنكرون وجود صانع اخر لكل واحد منها درجات بعضها اشرف من بعض وصدور الاشرف من الاشرف
اليق وكيف تستدعون الوحدة الحقيقية من المبدأ الاول مع امكان انه يصدر منه العقل الاول ومن العقل
الاول العقل الثاني على الترتيب فيكون الواحد الحقيقي على وحدته الحقيقية ويكون الصادر عنه العقل
الاول وباقي الموجودات على الترتيب فكل الموجودات مصنوعات لله تعالى بالواسطة وبغير الواسطة ولا
محذور فيها وهو الموافق للعقل الصحيح فقال فضل الله يا فيلسوف اني سائلك عن حقيقة العقول
المؤثرة انها ماذا فان اردت انها ملائكة مقربون بلسان الشريعة والعقول بلسان الحكمة فالنزاع
لفظي لانا نقول بان الملائكة المقربين هم العاملون في السفليات بامر الله تعالى قوله تعالى له معقبات
من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقال تعالى فالذين عنده لا يستكبرون عن عبادته
ويسبحونه وله يسجدون فان قلت انا وافقنا بان المراد من العقول هي الملائكة فرحبا بالوفاق ولكنك
تقول ان الله تعالى خلق العقل الاول وانقطع تاثير الله تعالى في الموجودات ثم بعد ذلك يكون المؤثر في
الوجود جواهر مفارقة علوية سميتها العقول وهم اوجدوا الاشياء وانقطع تاثير المبدأ الاول
عند ايجاد العقل الاول فانا اول من يكفرك وينسبك الى الشرك بالله العظيم تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا واني اتعجب من الامام ابي حامد محمد الغزالي رحمه الله انه لم يكفر الفلاسفة باثبات
وجود العقول المؤثرة فهذا عين القول بتعدد الالهة ثم اني اقول في نفسي ان ابا حامد عسى ان
ترك التكفير لما ثبت عنده ان المتقدمين من كبراء الفلاسفة قالوا ان القول بكون العقل مؤثرات
المراد منه انها معدات وآلات والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى والمتاخرون لم يفهموا مرادهم (العقل ونحو) كما قال
شارح الاشارات ان كل الحكماء متفقون على صدور الكل من المبدأ الاول تعالى شانه وجل جلاله وان
الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى
العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا عليه مسائلهم وانك

يا فيلسوف ان قلت كما قال شارح الاشارات وسلمت ان هذه القول بمثابة المعدات والعلل الاتفاقية
والعرضية فهذا القول لا يبعد عن الصواب فان الشرع يقول انها الملائكة الذين يامرهم الله تعالى بالافعال فان الله
هو الفاعل ولكن جرى عادته تعالى بايجاد بعض الاشياء بتوسط بعض ايجاد من الملائكة والبشر وهذا
قول حق فالمعقول ح بمثابة الالات والمعدات لحصول الآثار والعلة الفاعلية المؤثرة هو الله تعالى
وحده فاعتقد هكذا ولا تجاوز عنه لكي تكون من اهل التوحيد ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه
الخلق عليهم قل هو الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقال الفيلسوف انتم معشر المسلمين تقولون
ان حركات الافلاك والكواكب لا مدخل لها في ايجاد الحوادث الارضية وان واجب الوجود هو المؤثر
في كل الممكنات ولا تاثير لغيره من القوى الفعالة السماوية وذلك عندنا محال والدليل عليه ان
الحوادث في هذا العالم العنصري لا بد لها من اسباب فاسبابها اما ان تكون حادثة او قديمة
فان كانت حادثة افتقرت الى اسباب اخر ولزم التسلسل وذلك محال لان السبب المؤثر لا بد وان يكون
موجودا مع المسبب فلو كان المؤثر في وجود كل حادث حادث آخر لا الى اول لزم حصول تلك الاسباب
والمسببات التي لا نهاية لها دفعة واحدة لكن ذلك محال لان ذلك المجموع ممكن وحادث لمجموعه
ولكل واحد من اجزائه وكل ممكن فله سبب مغاير له فاذا ذلك المجموع مفتقر بمجموعه وكل
واحد من اجزائه الى سبب والسبب المغاير لجميع الممكنات ولكل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس بممكن
لا محالة فاذا ثبت انتهاء جميع الممكنات والمحدثات الى سبب قديم واجب الوجود فنقول ذلك
القديم اما ان يكون كل ما لا بد منه في مؤثريته حاصلا في الازل او ليس كذلك ويحصل هذا التقسيم
قولكم ايها المسلمون انه انما خلق هذا الحادث في هذا الحين لان خلقه في هذا الحين اصلح من خلقه
في حين آخر وقولكم لان خلقه كان موقوفا على حضور وقت معين لنا محقق ومقدر فاذا على جميع
هذه الاقوال صح ان يقال كل ما لا بد في هذه المؤثرية ان كان حاصلا في الازل لزم ان يكون الاثر

واجب

اثبات بطلان تأثير الكواكب في الحوادث الارضية بوجه آخر

واجب الترتيب عليه في الازل لان الاثر لو لم يكن واجب الترتيب عليه في الازل فاما ان يكون ممتنع
الترتيب عليه او ممكن الترتيب فان كان ممتنع الترتيب عليه فهو ليس بمؤثر اصلا وقد فرضناه مؤثرا
وان كان ممكن الترتيب عليه وممكن اللاترتيب ايضا فلنفرض تارة مصدر الفلك الاثر بالفعل لان كل
ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فامتياز الحين الذي صار المؤثر فيه مصدرا للاثر بالفعل
عن الحين الاخر الذي لم يصر كذلك اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه او لا يتوقف فان لم يتوقف لم يكن قبل
انضمام هذا القيد اليه تاما في المؤثرية وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان لم يتوقف فقد ترجح
الممكن من غير مرجح البتة وتجويزه ليسد باب الاستدلال بالامكان على المرجح واما ان قلنا ان كل
ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا فان استمر ذلك السبب ابدا وجب ان لا يصير البتة مؤثرا لكن
فرضناه مؤثرا فيما لا يزال هذا خلف وان تغير فقد حدث بعض ما لا بد منه في المؤثرية فان كان
حدوث ذلك القيد لا لسبب فقد وقع الممكن لا عن مؤثر هذا خلف وان كان حدوثه لسبب
نقلنا الكلام الى كيفية حدوثه فيعود التسلسل اما دفعة في اسباب ومسببات يكون مجموعها موجودا
دفعة وذلك مما ابطلناه فاذا لا بد من توسط حركة سرمدية دائمة بين المبدأ الاول وبين
هذه الحوادث وهذه الحركة الدائمة يمتنع ان تكون مستقيمة والا لزم القول بوجود ابعاد غير
متناهية وهو ح فاذا لا بد من جرم يتحرك بالاستدارة وهو الفلك فثبت ان حركات الافلاك
هي المبادي القريبة المؤثرة للحوادث في هذا العالم وانما قلت انها المبادي القريبة لان الاثر
اولا يترتب عليه ودونه يمكن هذا الجرم لم يحدث هذا الحادث ولما كان الفلك جرما بسيطا والنسب
الفاصلة بين الاجزاء المتشابهة متشابهة والامور المتشابهة متشابهة تمام الماهية لا يمكن ان يكون عللا
للامور المختلفة فوجب ان يكون في اجرام الافلاك اجرام مختلفة الطبايع ويكون الاجرام بحيث
يختلف نسبها وتشكلاتها حتى يمكن ان يكون تلك التشكلات هناك مبادي لحدوث الحوادث

في هذا العالم والاجرام المختلفة الطبايع المذكورة في هذا العالم هي الكواكب فثبت ان الافلاك والكواكب
مبادي قريبة موثرة في الحوادث السفلية الارضية وذلك هو المطلوب فقال نفض الله فاه يا فيلسوف
نحن نجيبك في هذا السوال على وجهين الاول انا نتكلم على دليلك هذا وما يترتب عليه من الرد والنقض
فنقول اولاً قولك ان الحوادث في هذا العالم العنصري لابد لها من اسباب ممنوع لان الموثر
الذي هو الفاعل المختار يكفي في ايجاد الحوادث ولانه فاعل مختار لا يحتاج في تاثيره الى شرط وسبب
بل يتعلق قدرته بايجاد الممكن اذا تعلق ارادته به وتعلق الارادة من الفاعل المختار لا يتوقف على شي
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يخفى ان يقال الحكم يتعلق في الازل لان الارادة صفة قديمة
من شانها الترجيح اي حين شاء لكن عادة الله جرت بايجاد بعض الحوادث عند حصول بعض
الامور التي تزعمها الناس انها شرايط لايجاد ذلك البعض وقد اقتضى كمال حكمته ان يخلق
العالم على الوضع الذي هو واقع اليوم فخلق السموات بغير عمد ترونها والشمس والقمر والنجوم
مسخرات بامره وقد فصل الله تعالى في كلامه القديم كيفية خلق العالم فقال تعالى قل ائنكم لتكفرون
بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها
وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال
لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات واوحى في كل
سماء امرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم اسمع يا فيلسوف
كيف ذكر خلق السموات والارض ثم قال ذلك تقديره وارادته وانت تحسب ان الله تعالى شي
لا اختيار له فهو امر وحداني لا صفة له ولا اختيار فهو كالشمس يلمع منها النور وهي لا تدري به
ولمعان النور عنها واجب عليها وليس لها ان لا يلمع فاعلم انك ما قدرت الله تعالى حق قدره والسموات
مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ثم ما قلت في الدليل وان ان قلنا ان كل ما لا بد منه في
الموثرية

فان استمر ذلك السبب ابدا وجب ان لا يصير البتة موثرا لكنا فرضناه موثرا فيما لا يزال وان تغير فقد حدث ما لا بد منه في الموثرية فان كان حدوث
ذلك الشي بسبب فقد وقع
الممكن لا عن موثر فهذا خلف
قلنا ان كل ما لا بد منه في الموثرية
ما كان حاصلا صح

في الموثرية ما كان حاصلا والعالم لم يحدث الحادث في الازل ولو اختار انه حدث بعض ما لا بد منه في الموثرية فان كان ذلك
القيد لا بسبب فقد وقع الممكن لا عن موثر قلنا ذلك القيد بسبب وهو تعلق الارادة به فان الحوادث انما لم تقع
في الازل لانه لم يتعلق ارادة الفاعل المختار به وحكمته وخلق الموجودات اقتضت وقوع بعضها فيما لا يزال دون
الحكمة اقتضت عدم تعلق الارادة به في الازل فاذا حصل مقتضى الحكمة تعلقت الارادة فحصل الحادث فيما لا يزال
فلا يحتاج الى اثبات حركة سرمدية متوسطة بين المبدا الاول وبين الحوادث حتى تقول ان القوى الفعالة السماوية
والكوكبية موثرة في العالم لا بدية وجود الحوادث فيه واما الوجه الثاني فنحن نقيم برهانا على امتناع ان يكون موثرا الا — وجود
الله تعالى فيبطل في ضمن هذا البرهان كون القوى الفعالة السماوية والكوكبية موثرات في الحوادث الارضية فنقول
تاثير العقل الاول مثلا في وجود الثاني وكذا الى العاشر عقلا لان العقل الاول مثلا تاثيره في الغير الذي هو وجود
المبدا الاول مثلا الوجود وكل ما تاثيره في الغير في الوجود يستحيل ان يكون موثرا في الغير لانه يستحيل ان يكون العقل الاول
موثرا بذاته في الوجود في العقل الثاني فاذا استحال تاثير العقل الاول مثلا في الثاني في الوجود انقطع تاثيرات سلسلة
العقول وبطل تاثير غير المبدا الاول اما استحالة تاثير الموثر في الغير في الوجود بالوجود فلانه لو كان موثرا في الوجود على الغير
ليس يستغني عن ذلك الغير في حال التاثير فانه احتاج للعقول في الوجود الى علة الوجود باقية مستمرة كما ان خروج ذات
التاثير والمتاثر من الصفات الكمالية الفرع تابعة للوجود فافاضة التاثير في حال التاثير من مفيض الوجود ولا يكون
مستقلا بل تبعا للوجود وكل من افاض الوجود فقد افاض ما فاضه الوجود وما يتبعه من الكمالات بالتبعية ولا يتعدد
الا فاضة حيث انه يفيض الوجود مستقلا ويفيض التاثير مستقلا كمن افاض السواد للجسم فانه يفيض في ضمن السواد
اللونية وما يتبعه الى كونه التاثير وساير الصفات الكمالية يلزم حصولها في ضمن افاضة الوجود فالمتاثر الذي
يفاض عليه الوجود حين التاثير اما ان يكون تاثيره في الغير حاصلا من ذاته الممكنة المعدومة بالنظر الى عدم علة
الوجود فيلزم ان يكون المعدوم موثرا هذا خلف واما ان يكون حاصلا من ذاته الموجودة بالوجود المفاض
عليه حال التاثير فالتاثير انما بالنظر الى ذاته في نفسها وهو مخرج اللزوم كونه ما لا يكون موجودا ولا معدوما في حد

ذاته موثرا واما بالنظر الى الوجود المفاض عليه من الغير فلا يكون موثرا فى ذاته بل يستحيل كونه موثرا فى ذاته
واذا ثبت استحالة تاثيره فى ذاته فنقول الموثر فى الحقيقة هو مفيض الوجود على الاثر لان المراد بالتاثير
الايجاد الاثر الذى هو الوجود اذ الوجود معنى واحد كالنور وقد اثبتنا ان الاثر مفاض على الاثر فى ضمن
الوجود فالذى يفيد الوجود منه التاثير الذى هو ايجاد الوجود فى الغير هو الموجد للغير كالذى اعطى
النور للسراج الذى يستضئ منه القنديل وينعكس منه النور الى الارض فالاضاءة حقيقة صفة
معطى الضوء والنسبة الى القنديل مجاز محض فان قيل يمكن ان يكون الشئ متاثرا من وجه موثرا
من وجه آخر كالابوة فى سلسلة العلل قلنا قد بينا استحالة تاثير الاثر بذاته بالدليل العقلى واما قولك
يمكن تاثير الاثر بوجه فان اردت به ان اردت به انه ينسب اليه حصول الاثر لكونه واسطة فى افاضة
الوجود كجرم القمر فى افاضة نور الشمس بالليل فهذا مسلم لا كلام فيه ومن هذا عند المحققين من الحكماء العلل
المتوسطة كالعقول بل كل الممكنات تاثير الواجب الحق الاول جل جلاله فهذا ما اراد به الحكماء ان الواحد
الحقيقى لا يصدر منه الا الواحد لاحتياج الاشياء التى هى غير العقل الاول الى جهات متعددة يقبل بها
فيض الوجود من المبدأ الاول وهذا نقصان فى المعلول لا نقص فى افاضة الفاعل الاول كالاعمى الخفاش
الذى لا يقدر على اقتباس النور من الشمس لضعف نور بصره فانه يستفيض النور من اشعة الكواكب
وضوء السراج بالليل لان نور الشمس قصر عن افاضة الضوء على بصر الخفاش كذلك الموجود الذى
يحتاج فى قبول فيض الوجود من المبدأ الاول الى الوسائط فانه لضعف قابليته يستفيض نور الوجود
من المبدأ الاول بواسطة موجود يكون له جهات متعددة مناسبة فى الامكان وكما ان المستفيض
من نور القمر فى الليل مستفيض من نور الشمس بواسطة وقوعه فى جرم القمر وانعكاسه من جرم القمر البتة
بل نسبة الافاضة الى القمر مجاز محض واستعارة صرف [illegible] بتجسم الشمس عن البصر ولعدم
العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس كذلك المستفيض الوجود من المبدأ بواسطة ما يدعونه من العلل
المتوسطة

[illegible] مستفيض نور القمر

المتوسطة مستفيض فى الحقيقة من المبدأ الاول بواسطة تلك العلة التى هى بمثابة المعقول [illegible]
فى ذلك الانسان مستفيض من العلة المتوسطة البتة لا نسبة الافاضة اليه مجاز محض والله اعلم
وهذا برهان قوى وفقنا الله تعالى لاستخراجه ومضمونه يفيد نفى التاثير فى الوجود بذاته على الغير
من غير الله تعالى وقد قال تعالى فى كتابه ام خلقوا من غير شئ ام هم الخالقون ام خلقوا السموات والارض
بل لا يوقنون فخذ يا فيلسوف هذا البرهان وتامل فيه بنظر الدقة والانصاف ترشد الى سلوك طريق
الحق واليقين ويهديك الى الاستقامة على الصراط المستقيم قال ـــ الفيلسوف ايها العالم قد
بالغت فى نفى تاثير الكواكب فى العالم حتى لزمك فيه ان يقال انك تنكر احكام الحس والتجربة
فى ما هو محسوس معلوم عند سائر الناس فان تاثير الكواكب فى الاخر امر محسوس لا ينكره الا منكر
المحسوسات اما تاثير النير الاعظم الذى هو الشمس فى العالم العلوى ففى وجوه منها ان القمر يزداد
نوره وينقص بسبب قربه من الشمس وبعده عنها وكثير من الحكماء على ان انوار سائر الكواكب مقتبسة ايضا
من الشمس ومنها ان الشمس اذا ظهرت اختفت بكمال شعاعها سائر الكواكب واما تاثيرها فى العالم السفلى
ففى وجوه اوضحها ان جميع الحيوانات فى الليل كالميتة فاذا طلع نور الصبح ظهرت فى اجسادها انوار الحيوة
فكان طلوع نور الشمس نفخ فى ابدان الحيوانات قوة الحيوة وكلما كان طلوع ذلك اكثر كان ظهور قوة الحيوة
فى الابدان اكثر ثم كلما طلع قرص الشمس ترى الناس وسائر الحيوانات يبتدئون الحركة ما دامت
الشمس صاعدة الى وسط سمائهم كانت حركتهم فى الزيادة والقوة فاذا مالت الشمس عن وسط السماء
اخذت حركاتهم وقواهم فى الضعف ولا يزال كذلك الى زمان غيبوبة الشمس ازداد الضعف والفتور
والنقصان وهدات الابدان وسكنت وضعفت ورجعت الحيوانات الى موتها كالميتة فاذا
طلعت الشمس عليهم فى اليوم الثانى رجعوا الى الحال الاول من الحيوة وقوة الحركة ومنها ان الشمس
تحرك وتدفع بحركتها انواع الآفات من الارض فانها لو كانت واقفة فى موضع واحد لاستدعت

اثبات بطلان الجبر الكوكبي [illegible] تاثير الكواكب

السخونة وفي تلك المواضع واشتد البرد في سائر المواضع لكنهما تطلع في اول النهار من المشرق فيقع على
ما يحاذيها من وجه المغرب فيشرق على الجانب الشرقية ثم لا يبقى موضع مكشوف في المشرق والمغرب
الا ويأخذ حظا من شعاع الشمس ومنها ان كل موضع تكون الشمس بعيدة عن مسامتها اشتد
البرد فيه مثل الموضعين الذين تحت القطبين فانه لا يكون هناك حيوان ولا ينبت فيه نبات
ويكون هناك ستة اشهر نهارا وستة اشهر ليلا ويكون الرياح هناك عاصفة ومنها ان الاستقراء
يدل على ان السبب الظاهر لاختلاف الناس في الوانهم واخلاقهم وطبايعهم وسيرهم اختلاف
احوال الشمس في الحركة وذلك ان الناس ثلثة اقسام احدها الذين يسكنون خط الاستواء الى حد
ممر راس سرطان وهم يسمون السودان لان الشمس تمر على سمت رؤسهم في السنة اما مرة او مرتين
فتحرقهم وتسود ابدانهم وشعورهم والذين مساكنهم قريبة من خط الاستواء فهم الزنج والحبشة فان
الشمس لقوة تاثيرها في مساكنهم تحرق شعورهم وتسودها وتجعلها جعدة كثيفة وتجعل وجوههم قبيحة
وجثثهم عظيمة واخلاقهم وحشية واما الذين مساكنهم اقرب الى ممر راس السرطان فالسواد فيهم اقل
وطبايعهم اعدل واخلاقهم انس والوانهم اصفى كاهل الهند واليمن وبعض المغاربة والقسم
الثاني الذين مساكنهم على ممر راس السرطان الى محاذاة بنات النعش الكبرى وهم يسمون بالاسم العام
البيضان فهؤلاء لاجل ان الشمس لا تسامت رؤسهم ولا تبعد عنهم ايضا بعدا كثيرا لم تعرض لهم شدة
من الحر والبرد فلا جرم صارت الوانهم متوسطة ومقادير اجسامهم معتدلة واخلاقهم حسنة كاهل
الصين والترك وما وراء النهر وخراسان والعراق وفارس والشام فهم هؤلاء من كان منهم اميل
الى ناحية الجنوب كان اتم في الذكاء والفهم لقربهم من منطقة البروج وممر الكواكب المتحيرة ويكون
حركاتهم اشبه بحركات الكواكب في السرعة والخفة ومن كان منهم يميل الى ناحية المشرق فهو اقوى نفسا
واشد تذكيرا ومن كان الى ناحية المغرب فهم الين نفسا واشد تانيثا واكثر كتمانا والقسم
الثالث

الثالث الذين يكون مساكنهم محاذية لبنات النعش وهم الصقالبة والروس فانهم لكثرة بعدهم عن
ممر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم اغلب والرطوبة الفضلية اكثر لانه ليس هناك من الحرارة
ما ينشفها وينضجها ولهذا صارت الوانهم بيضا وشعورهم سبطة وابدانهم رخصة وطبايعهم مائلة الى
البرودة واخلاقهم وحشية ومنها اختلاف الفصول الاربعة بسبب انتقالها في ارباع الفلك ولا شك
ان السبب في تولد النبات وتغيرها وكمال حالها انما هو الفصول الاربعة فلا جرم كانت الشمس هي السبب
الاصلي لحدوث هذه الاشياء ومنها تاثير الشمس في النبات وهو ظاهر ايضا من وجوه احدها الحركة
اليومية فلان الريحان الذي يقال له نيلوفر والاذريون وورق الزرع فانه ينمو ويزداد عند اخذ
الشمس في الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وايضا فلان الزرع والنبات لا ينمو
ولا ينبت الا في المواضع التي تطلع عليها الشمس او تصل اليها قوة حرها وايضا فلان وجود بعض النبات في بعض
البلاد دون بعض لا سبب له الا اختلاف البلدان بالحر والبرد اللذين لا سبب لهما الا حركة النير الاعظم واما
الحيوانات فيختلف الحال في تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والفهد والعقعق يوجد
في ارض الهند ولا يوجد في ساير الاقاليم التي تكون دونها في الحرارة واما انعقاد الاجسام السبعة والاحجار
والمعادن فمعلوم ان السبب فيها البخارات تتولد في باطن الارض بسبب تاثير الشمس فاذا احتقنت تلك البخارات
في قعور الجبال واثرت الشمس في نضجها تولدت المعادن واما الامطار وساير الاثار العلوية فلا شك في تولدها
بقوة الشمس فهذه الامور التي ذكرناها يا علم من تاثير الشمس في العلويات وساير اقسام الموجودات السفلية امور
محسوسة مقررة ليس لاحد ان ينازع فيها الا مكابرة ومن المعلوم انه لو لم يكن الشمس لم يوجد شيء من هذه
الاثار فكيف يجوز ان يقال ان الشمس لا تاثير لها واما القمر فله ايضا تاثير عظيم في هذا العالم منها ما قال
اصحاب التجارب ان من البحار ما ياخذ في الازدياد من حين يفارق القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند
حصول المحاق ثم ياخذ في الازدياد مرة اخرى كما في الدور الاول ومن البحار ما يحصل فيه المد والجزر في كل يوم

الاذريون الريحان المعروف

الزرع بيد الخبز

علة المد والجزر

ولا يزال مع طلوعه وغروبه وذلك موجود في بحر فارس والهند ويذهب الى الصين وكيفيته انه اذا بلغ القمر مشرقا
من مشارق ابتدا البحر في المد ولا يزال كذلك الى ان يصير القمر الى وسط السماء لذلك الموضع فعند ذلك ينتهي
المد منتهاه فاذا انحط القمر عن وسط سماء ذلك الموضع جزر الماء ورجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى ان يبلغ القمر مغربه
فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر عن مغرب ذلك الموضع ابتدا المد هنالك في المرة الثانية
ولا يزال زايدا الى ان يصير القمر في وتد الارض ثم ينتهي المد الى منتهاه في المرة الثانية ثم يبتدي بالجزر ثانيا ويرجع الماء
الى البحر حتى يبلغ القمر افق مشرق ذلك الموضع فيعود الحال المذكورة مرة اخرى ومنها انا نرى ابدان الحيوانات
وقت زيادة ضوء القمر يكون اقوى واسخن وبعد الامتلاء يكون اضعف وابرد ويكون الاخلاط التي في ابدان
الانسان مادام القمر زائدا زائدة ويكون البدن اكثر رطوبة وحسنا واذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاخلاط
في غور البدن والعروق وازداد ظاهر البدن يبسا ومنها اختلاف احوال البحرانات وتفاوت ايامها وذلك
مبني على زيادة القمر ونقصانه وكتب الطب ناطقة بذلك ومنها انه يكثر البان الحيوانات من اول الشهر
الى نصفه مادام القمر زايدا في الضوء فاذا انقص القمر نقصت غزارتها ولم يكثر بل نقول ان هذه الاحوال
يختلف بحسب اختلاف حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان فوق الارض في الربع الشرقي فانه يكثر
البان الضروع وازداد ادمغة الحيوانات وان حدث في احوال الطبيعة في ذلك الوقت كان بياضا اوفر
من بياض البيض الذي يحدث في غيره ذلك الوقت من اليوم والليلة فاذا زال القمر وغاب عنهم نقص نقصانا
ظاهرا وهذه الاعتبارات يظهر عند الاستقراء ظهورا بينا ومنها ان الانسان اذا قعد او نام في ضوء
القمر حدث في بدنه الاسترخاء وهيج عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت
ضوء القمر تغيرت طعومها وروايحها ومنها ان توجد السمكة في البحار والاجام والمياه الجارية اذا كان
من اول الشهر الى الامتلاء فانها تخرج من اجحارها ومن قعور البحار والاجام ويكون سمنها ازيد واما من
بعد الامتلاء الى الاجتماع فانها تدخل اجحارها وينقص سمنها واما في اليوم بعينه فادام القمر مقبلا من

المشرق الى وسط السماء فانها تخرج من سهم فاذا زال القمر عادت في اجحارها فلا يكاد يرى شيء منها البتة ومنها ان الاشجار والزرع
اذا غرست والقمر زايد في ضوءه يقبل الى وسط السماء علقت وكثرت ونشأت ونجحت واسرعت النبات وان كان ناقصا
في الضوء زايلا عن وسط السماء كان بالضد ومنها ان القمر من الاجتماع الى الامتلاء يكون فيه الرياحين والبقول
والاعشاب ازيد نشوا واكثر نموا وفي النصف الاخر من الشهر بالضد من ذلك والقرع والقثاء والبطيخ ينمو نموا
بالغا عند ازدياد الضوء فاما من وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهنالك يعظم القمر حتى انه يظهر التفاوت عند
الحس وكذلك المعادن والينابيع فانها يزداد في النصف الاول من الشهر وينقص في الثاني منه وذلك معروف عند
اصحاب المعادن فقد ثبت بهذه الاعتبارات تأثير النيرين في العالم فكيف ننكره تأثيرا عاما واما الذي يدل على ظهور
اثار ساير الكواكب فمنها انا نرى اختلاف احوال الفصول فنرى صيفا احر من صيف وشتاء ابرد من شتاء
واذا بحثنا عن سبب ذلك التفاوت لم نجد ذلك الا ومتى قارن الشمس كوكب حار كان الصيف حارا في غاية
الحرارة والا فبالضد وكذلك القول في الشتاء ومنها استقراء احكام النجوم ومثاله ان تاثير الزهرة في هذا
العالم الشوق والعشق والباءة والانفة فاذا اتفق رجل وامرأة والزهرة في الحوت والقمر مسدس لها في الثور او
يكون القمر في السرطان والزهرة في الثور او يكون القمر مقارنا للزهرة في بعض المواضع المذكورة على ان يكون
احد النحسين ناظرا اليهما فانه الزوجة تكون موافقة ويتفق بينهما من المحبة ما يتعجب منه الناس ومتى تزوج
والزهرة محترقة في السنبلة او الجدي او العقرب والمريخ يقابلها او يربعها او زحل يقارن الزهرة او يقابلها
في بعض المواضع المذكورة والمشتري ساقط عنهما فانه تكون تلك الوصلة في غاية الرداءة ومنها ان من
اراد ان يتحقق ان القوى الطبيعية تقوى بقوة القمر وتضعف بضعف القمر اذا قارن الزهرة في برج الثور
يستعمل النورة التي جرت العادة باستعمالها لازالة الشعر فان الشعر لا يزول عن موضعه ولا تؤثر فيه اثرا يعتد به
وان كانت قد جرت عادته بنتف الشعر من غير تألم فانه في ذلك اليوم لا يمكنه الا بالالم الشديد ولا يمكنه
نتف جميع ما جرت به عادته لقوة الشعر يومئذ ومن شرب في ذلك اليوم من الادوية المسهلة التي جرت العادة

بما انه يهلك ذلك الدواء عشرين مجلساً فانه لا يهلكه ذلك اليوم بسبع مجالس بل اقل من ذلك لاجل
ان القوى الطبيعية يكون في غاية القوة بسبب قوة القمر بكونه في شرفه ويكونه مع الزهرة اذا قويت
القوة الطبيعية منعت الاخلاط من التحليل ومنها ان من زرع الغرس غرساً والقمر في الجدي والدلو
او العقرب وكان القمر مقارناً للزحل ولا ينظر الى المشتري فانه لا ينمو ولا يفلح ذلك المغروس
ابداً ومنها ان اتخذ طبيباً والقمر مقارن للزحل او متصل بزحل من بعض بيوت النحسين ولا ينظر الى الزهرة
والزهرة غير قوية فانه لا يكون لذلك الطبيب رائحة طيبة ولا يحصل المقصود منه وبالضد اذا كان القمر
متصلا بالزهرة اتصالا مقبولا والزهرة في الميزان فثبت بهذه الاعتبارات وامثالها ان الموجب لظهور
الآثار في هذا العالم امتزاجات هذه الكواكب فكيف يقول يا عالم ان الكواكب ليس لها تأثير في هذا العالم ومن
شاهد احوال القرانات والوقايع العظيمة من الملاحم الكبيرة وارتفاع رجال ممن يناسب طوالعهم سعود
ذلك القران والمخالفة جاء عنه لا يناسب تعجب من تاثير الكواكب وجزم بعد التجارب ان جميع امور العالم
مربوط بحركات الكواكب واتصالاتها وامتزاجاتها وانها صاحب الاحكام في العالم ولا يخرج من حكمها
شيء من المنفعلات في الارض ولاجل هذه الملاحظات وادراك سلطنة الكواكب وكون اذ منه
التغيرات في حكمها في بيوتها من الاتصالات والامتزاجات بالتجارب الصحيحة ذهب كثير من الفلاسفة
والصابية الى انها الآلهة التي يجب ان يعبد ويتقرب اليها فاشتغلوا بعبادتها واتخذوا لكل واحد منها
هيكلا مخصوصا وصنما معينا اشتغلوا بخدمتها وذلك لان معنى الاله ما يكون معبوداً بالاستحقاق
وهؤلاء الكواكب لما تصرفوا في العالم وصار القوابل الارضية بسبب تاثيراتها امورا مركبة صاحب
نفوس وعقول وكمالات وتواتر عليهم النعم من حركات تلك الكواكب فهؤلاء الكواكب هي التي تربي
كل شيء وتنعم عليه بنعمة الرزق والصحة والبقاء واعطاء السعادات فلها استحقاق ان يعبد فتكون
الكواكب آلهة معبودة بالاستحقاق ثم انك ترى ان اصحاب دعوة الكواكب لما ازدادوا في خدمة

كوكب زادوا في تعظيمه وتسبيحه والتقرب اليه بالقرابين وازداد رحمة ذلك الكوكب بالنسبة الى صاحب
الدعوة وكرمه وعطاياه متواليه وتقربه اليه ويسمع ويجيب كلما يدعوا من الكوكب ويميل منه فهؤلاء الكواكب
معبودات وانت تقول يا عالم ان هؤلاء الكواكب ليست الا مثل طبقة الذهب والفضة على خوان الفلك
او كالعقرب في ميزانه فاي تفاوت بين ما تقول وبين ما تفهمناه بالتجارب والبراهين فقال [illegible]
يا فيلسوف فقد ذكرت كلاماً طويلا يرجع محصوله الى ذكر وقوع بعض الحوادث الارضية عند حركات الكواكب
وما ذكرت فبعضه مما يشاهد بالحس فلا انكار فيه وبعضه هو مذكور عن تجارب الثقات وهو ايضا مقبول عندنا
وبعضه مما اختص به المنجمون ولا اعتماد على قولهم ولكن ليس بخارج عن الامكان ونحن نتكلم في جوابه ونوجه
ما ادعيت من سلطنة الكواكب وجريان احكامها على الحوادث الارضية واستلزامها الهية الكواكب ووجوب
عبادتها اربعة مقامات نذكرها مفصلا مبينا ان شاء الله تعالى المقام الاول ان وقوع هذه الحوادث
الارضية عند اوضاع الكواكب وحركاتها سيما التي تنذر لا يفيد كون هذه الحركات علة فاعلية لهذه
الحوادث لان وقوع الشيء مع الشيء غير مفيد للعلية لدوران احكى العلية فلا يثبت بدوام وقوع تلك
الحوادث عند حركات الكواكب انها فاعل بل غايته الدوران ومعلوم ان الدوران لا يفيد العلية فلم
لا يجوز ان يكون وقوع الحوادث وحركات الكواكب كلاهما معلولين لعلة واحدة فاذا لم يثبت العلية
والفاعلية وامكن الحمل على الدوران فلا مدخل للكواكب في اعطاء النعم والتصرفات في الحوادث فاين
استحقاق الخدمة والعبودية وانت لو ادعيت العلية فعليك ان تقيم برهانا على العلية وان
هذا ليس من باب الدوران المقام الثاني سلمنا ان علة هذه الحوادث هذه الكواكب وان لوجودها
الكواكب مدخلا في ايجادها ولكن لا نسلم ان الكواكب علة فاعلية مستقلة بل يجوز ان يكون معدا
لمادة الحوادث الارضية وسببا لاستعداد قبولها الصور من المبدأ الفياض على رأيكم ومن الله تعالى
على رأينا مثل انك تقول ان الشمس اذا طلعت على الزرع نما وازداد وتقوى ويجوز ان يكون شعاع الشمس

بالحرارة صير الزرع مستعدا لقبول الصورة الحاصلة عند ازدياد النمو وعند النضج واعطاء الحبوب فيخلق الله تعالى
عليه الصورة او المبدا الفياض على رأيكم وعلى هذا اين له استحقاق المعبودية ثم عطاء الاثر العظيم الكبير
بقول عطاء لذات الكسوف فما الشمس الا جرم مضيء فتيقظ الا ايها الفيلسوف وهذا الذي ذكرناه في هذا
المقام رأي اساطين الفلاسفة والقول بمعبودية الكوكب قول مرجوح ذهب اليه بعض الصابئة
والجهال الفلاسفة فان اساطين الحكماء ذهبوا الى انه معطي الصور للعناصر مركبا وبسيطا هو العقل الفعال
ومن جملة حركات الافلاك واشعة الكواكب وحركاتها ليست الا لاعداد المادة لقبول تلك الصورة
حاشا عن المحققين ان يشركوا بالله أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون المقام الثالث سلمنا ان هذه
الكواكب علل فاعلية لهذه الحوادث ولم يحدث الحوادث الا باشعتها وحركاتها لم لا يجوز ان تكون فاعلية
تلك الصور فيها على طريق الايجاب والفاعلية ولا شعور لها بها كالنار التي هي علة فاعلية للاحراق ومع ذلك
لا شعور له بفعله ولا تصور لغايته وفايدته بل يصدر هذا الفعل منه على سبيل الايجاب كذلك الكواكب فاين
استحقاق المعبودية لها لان المعبود يجب ان يكون عالما بحال عابده يرجو جنته ويخاف عقوبته فاذا كانت
الكواكب غير عالم بما يفعل فكيف يتحقق منها اعطاء النعم التي بها يستحق ان يعبد ويسبح فكيف من مثل هذا الاعتقاد
المقام الرابع سلمنا ان الكواكب علل فاعلية للحوادث الارضية عالمة بمعلولاتها متصورة لغايات افعالها
يفعل ما يفعل لارادة انالة النعمة واعطاء العارفة لاهل الارض لكن لا نسلم انها بهذه الصفات تصير
معبودا الها يعبد ويذل عنده لان المعبود هو واجب الوجود الذي لم يكن في وجوده محتاجا الى غيره لانه
لو احتاج لا يصلح ان يكون الها يعبد لان العبادة كمال التذلل والخضوع وعند من يعبد وكمال التذلل و
الخضوع يستحقه من لم يكن محتاجا الى الغير في الوجود ولم يكن ناقصا في صفاته والكواكب اجسام مركبة
محتاجة الى الاجزاء الممكنة مفتقرة في ذاته ووجوده الى العلة المرجحة ومثل هذا كيف يتصور ان يكون الها
معبودا فتيقظ ايها الفيلسوف وارجع عن الشرك الى عبادة المعبود الحق الاول جل جلاله ولم يولد الذي

يقول في كتابه الكريم وخطابه العظيم الذي نزل وحيا على نبيه فاستمع ومن آياته الليل والنهار والشمس
والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم اياه تعبدون فان استكبروا فالذين
عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون صدق الله العظيم ثم اعلم ايها الفيلسوف ان ما ذكرت
من منافع الشمس والقمر وخواصهما التي تعيش بها اهل الارض وبها الحاصل العائدة في الارض فكلها من نعم الله
وفضله وقد سخر الشمس والقمر والليل والنهار لاعطاء قوة حيوة الحيوان وصور المعادن والنبات وفراغ الانسان
وكل من الكواكب مسخر لحكمه وطاعته وقد من الله تعالى علينا في كتابه بتسخير هذه الامور لنا فقال الله تعالى الله
الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره وسخر
لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
ان الانسان لظلوم كفار فيا فيلسوف في هذه الآية الحكيم الكريم الواحد الصمد يستحق المعبودية وغيره بالطلب فآمن
بالله واعبده حتى يأتيك اليقين وما ذكرت ان بقيت نسبة التأثير الى الكواكب وما الفت الشرع في تسليمه
عن معنى التأثير فان قلت معناه ايجاد الاثر وخلقه فاتباع قول الحق وانت على الباطل البحت ونسبة التأثير
بهذا المعنى الى الكواكب من ابطل الاباطيل لان ما يرى من منافع الكواكب ليس ايجادا وخلقا بل المراد هو صدور
الاثار عنها كما بينا ليس الا هذا كما شرحناه من قبل وفصلنا ومن الادلة على التأثير بالمعنى الذي تقول وان قلت ان
معناه ظهور هذه الآثار عندها كانها فانكره مثل لا ينظر هو محسوس وظهر ان تنبعث على تعاديك ليس الا
كما ادعى جملة الكفار على عوان الانبياء والرسل هداك الله تعالى الى رشد السبل قال فيلسوف ايها العالم
قد سمعنا من اهل دينكم ان دعوة الكواكب وتسبيحها وتسخيرها في دينكم باطل وكذب وليس للكواكب شعور وعلم
باحوال اهل الارض ولا فايدة في تسبيحها والتقرب اليها للتسخير وهذه الامور واقع بل التجارب الصحيحة عندنا
دلت على فوايد الدعوة وحصول التسخير بعد اداء الدعوة بشرايطها ولعلم دعوة الكواكب وتسخيرها فوايد
عظيمة ومنافع جليلة كما قال من علمائكم من سلطان الاسلام في علوم الشريعة وهو الامام فخر الدين الرازي

اثبات التسخير بدعوة
الكواكب وخواصها على الكواكب

ان اصحاب هذا العلم اجمعوا على انه اشرف العلوم واشرف انواع القدرة اما انه العلم فلان هذا العلم يوقف
على اسرار العالم الاعلى واسرار عالم الاسفل ويحصل بحيث يصير مشاهدا للروحانيات ومخاطبا لهم ويحفظنا
بهم ويكون لبيس امثالهم واما انه القدرة فلانهم يقدرون على جميع المرادات منها ان صاحبه يقوى على معالجة
الامراض الصعبة التي تعجز عنها الاطباء مثل المجذومين والمفلوجين والعشق الشديد لان هولاء يستعينون
بالروحانيات والاطباء بالجسمانيات والروحانيات اقوى من الجسمانيات لا محالة ومنها ان صاحب
هذا العلم يقوى على قهر النفوس بغير محاربة الحروب وتعريض النفس للقتل كما حكى ان ارسطاطاليس لما
امام الامة كلها وقع بينه وبين بيداغرس الهندي في اقليم بابل منازعات وكان بيداغرس روحانيا
يبرع في المريخ وزحل فقال ارسطاطاليس كيف نعاديه وقد عجز عن مناوشة زحل والمريخ فلما سمع ارسطاطاليس
ان الله عز عليه النيرنج المحرق واستعان عليه بروح آخر في هلاك بيداغرس فاستراح الخلق من شره من
غير بذل النفوس واتلاف المهج وحكى ابو معشر البلخي رحمه الله انه كان في بلاد الهند ملك عادل عالم باسرار
النجوم وسحر المريخ فظهر له خصم ولم يلتفت اليه حتى قرب من بلده فراجع المريخ وشكى اليه فلم يبلغ ساعة و
كان الملك مشغولا بالعشرة مع ندمائه ان راى شيئا يجيء اليهم من الجو حتى وقع في المجلس فلما نظروا اليه
راوا اناء من النحاس على شكل المثلث وفيه راس آدمي مقطوع في الحال فلما راى ندماؤه ذلك الشيء
العجيب هربوا من هيبته وتفرقوا والملك ساكن ينظر اليهم ويضحك ولا يتحرك حتى اذا ساعة ثم امر
باحضارهم ثانيا فجاؤوا خائفين فقال الملك لكم البشرى ان هذا هو راس الملك الذي قصد ديارنا وقام بعداوتنا
وقرب مملكتنا فهذا هو راسه وهو ثمرة علمنا الذي كنا مشتغلين به وكنتم تنسبوننا بسبب الاشتغال
بهذا العلم الى الجنون فعفوت عنكم ثم انهم قبلوا الارض لحضرته شاكرين ثم ان الملك احضر ذلك الاناء
وقال هل تعرفون ما السبب في كون هذه الانية مثلثة لان الطالع الذي ابتدات هذا الامر عليه
كان المريخ في تثليث الشمس ثم انه بقي للملك المقتول ابن فتفحص عن ذلك الامر وعلم سبب قتل ابيه

فجمع

فجمع البراهمة واشتغلوا بدعوة المريخ وكانوا اربعة آلاف فلما مضى شهر واحد وقعت صاعقة من السماء
على الناس واحترقوا جميعا وامثال هذه كثيرة جدا حتى ان المتكلمين اثبتوا علم الدعوة عند الحكماء لا تنكر
لمن حقق هذه الآثار ودربها على هذا العلم عندهم فكيف ينكر ايها العالم دعوة الكواكب وفوايدها واثرها
فقال فضل الله ما ذكرت ايها الفيلسوف في خواص علم دعوة الكواكب والعمل به مخالف
لقواعدكم بوجوه الاول انكم تزعمون ان الانسان بالرياضات والقرابين والتسابيح يسخر الكوكب
ويصير الكوكب في حكمه ودأبه ويكلفه بامره فهو يفعل وهذا لا يوافق قواعد الحكمة لان الانسان من
المركبات العنصرية وهو منفعل من آثار القوى الكوكبية السماوية والفاعل لا يجوز ان يصير منفعلا
بحيث يحكم عليه ويبادر من امره والا لزم ان يكون المؤثر متاثرا ممن هو من صنعه وهذا خلف الثاني
ان كل كوكب في جرم الفلك ويتحرك بحركته وقد ثبت عند الحكماء ان حركات الافلاك ليست الا للتشبه
بالمبدا وباخراج ما هو بالقوة الى الفعل وانه ليس غرضها في الدوران تحصيل الاوضاع في الارض بل يلزم
الاوضاع الارضية من حركته وان غرضه التشبه بالمبدا والحركة للشوق والعشق الى جناب القدس والعقول
الفلكية وهذا ينافي ما ادعيتم في التسخير لان المسخر هو المطيع للمسخر ولزم عليه ان يفعل لاجله ولغرضه والا
لم يكن مسخرا وهذا خلف الثالث انه تقرر في الحكمة ان الآثار التي تحدث في الارض انما هو لحركات الكواكب
والاوضاع الحاصلة لها فكل حركة لها خاصية ليس للكوكب ان يتصرف في تلك الخاصية لغرض لمن في
اعطائه نفع من سخره او دفع الضرر عنه فاذا كان الكوكب مثلا مسخرا لرجل وذلك الرجل طلب منه مطلوبا
ووضع حركته يقتضي شيئا غيرها طلب المسخر للكوكب فاما ان يعطيه الكوكب مطلوبه
مع عدم اقتضاء حركته ذلك الوضع الذي يحصل منه المطلوب او لا فان كان يعطيه فلم تكن
الحركات موجبة للاوضاع التي يقتضيها او يكون لحركة واحدة من طبيعة جسم بسيط اوضاع مختلفة
وربما كانت متباينة او متنافية وهذا خلف وان لم يعطه فلا يكون مسخرا وقد فرضناه مسخرا هذا

خلف الرابع ان كل مطلوب يحصل للشخص في الارض فانه يكون متوقفا على اوضاع وامور مختلفة لا يحصل الا
من عدة من الحركات المختلفة الكوكبية مثلا القتل الذي يقع في الارض بواسطة حركة المريخ فان مقدمات
هذا القتل ربما يتوقف على حركات كواكب آخر ونفس القتل ينسب الى المريخ فالذي سخر المريخ اذا طلب منه
قتل احد فليس للمريخ ان يحصل هذا في الحال بلا مناظرة لدمع بعض الكواكب لتحصيل المقدمات بل يحصل هذا
باسعاد بعض كواكب آخر وليس للمريخ ان يحكم على زحل والمشتري ان يجيئوا هذا الحي ويحركوا هذا الرجل الطالب
للقتل لمسخر الاول المريخ فاما ان يحصل القتل بجميع اعانة باقي الكواكب فكان المريخ مستقلا بحركته البسيطة على ايجاد
ما ليس من شانه ام يحصل القتل فلا يتسخر المريخ وقد عرفت انه مسخر هذا خلف الخامس ان الكواكب ليس لها توجه
الى بنا اهل الارض ودنائتهم لان الناس عندهم اخص من ان يعتنا بنا بهم كما قرر في الحكمة ان الحيوانات عند
السماويات كالديدان بين الطين والمدر فلو كانوا يعتنون بشان اهل الارض وانه من تقرب اليهم بالثناء والتسبيح
فانهم يحبونه ويعطون مقاصده وحاجاته وذلك لاهتزازهم وانفعالهم عن ذلك الثناء وفرحهم بها وهذا يصير
سببا لتسخيرهم فكان ينبغي ان ينفعلوا ويتاثروا من ذمهم وسبهم وذكر قبائحهم وكذا اعداءهم مثل هذا الذم
لهم فيقتلونه ويؤذونه كما انهم يعطون المقاصد لاهل الثناء والحال انه ليس كذلك بل انك لو جلست الف
ليلة في مقابل المريخ وتشتمه وتلعنه وتسبه فليس يصل اليك منه قتل ولا احراق فان ادعيت انه يهتز بالمدح
ولا يعبأ بالذم فهذا دعوى باطل لا يقتضيه طباع اولى الاحلام فان كل من يهتز عن مدح احد وينفعل منه
فلا لائق بالحال الانفعال من ذمه وسبه وليس الكواكب كذلك فعلم ان دعوتها بلا فايدة فيها ولا يترتب
عليها ما يدعون السادس ان من المقررات عند اصحاب دعوة الكواكب ان من التزم دعوة كوكب من
الكواكب وراعى جميع شرايط الدعوة وادابها من القرابين في الاوقات المعلومة والتلبس باللباس ذات
الوان يناسب ذلك الكوكب وراعى جميع الجهات يراعي في تسخير ذلك الكوكب وادمن عليه وبالغ فيه بلغ في طلب
المطلوب فان ذلك الكوكب يصير مسخرا له البتة وان لم يكن طالعه يقتضي ذلك والواجب اللازم على الكوكب ان يصير

مسخرا له

مسخرا له ويصير تحت حكمه ويقضي كل ما يطلبه منه هذا ما تقرر عند اهل هذه الصناعة اذا عرفت هذا فاعلم انا نقول
فرضنا ان رجلا سخر المريخ كما هو التسخير بشرايطه حتى صار من الواجب على المريخ ان يدخل في حكمه وارادته ثم
سال منه ان يقتل فلانا اشد او يورثه ملكه ويهلك عدوه وضده ثم ان ذلك الرجل الذي طلب هذا المسخر قبله وملكه
ولاه سخر المريخ كما هو التسخير مثل المسخر الاول ثم سال منه ان يقتل المسخر الاول ويورثه ملكه وماله فنقول
ان المريخ اما ان لا يقضي حاجة كل منهما فبطل التسخير او انعدمت فايدته او يقضي حاجة احدهما دون الآخر فلا
يكون مسخرا من لم يقض حاجته تسخيرا او لزم الترجيح من غير مرجح او يقضي حاجتيهما فبطل فايدته ولا التسخير
ولا يكون التسخير مفيدا وقد فرضناه مفيدا هذا خلف وهذا برهان قاطع على بطلان علم التسخير وما ذكرت
يا فيلسوف من تجارب اصحاب الدعوة وما حكوا من الفوائد التي رأوها بعد دعوة الكواكب فان كان
صحيحا فلا شك انه من القاء الشياطين واغوائهم اهل الضلال كما ان عابدي الاصنام كانوا يسمعون
من اجواف الاصنام المجوفة والحديد ... اصواتا وانهم كانوا يقضون لهم الحاجات التي كانوا يطلبونها من الاصنام
ليحسبوا انه من الاعمال وقضاء الحاجات من الاصنام فيصيروا وربما لغواة تعظيمها وعبادتها وكالقاء
الشياطين الاخبار الغيبية على الكهنة و... الامور ... الشياطين وليس لهذه الامور اصل يرجع
اليه عند اهل الحق من اهل ديننا هذا ما ذكرنا في ابطال دعوة الكواكب من قواعد اساطين الحكماء واما
ارباب الملل فانهم يحكمون ببطلانه ... مثله هذا الامر لم يرو فيه شيء من اخبار الانبياء واولياء ارباب الوحي والنبي
وصواحب الالهامات الصادقة في اثباته بل هو المعلوم عند المحققين من علماء ملة الاسلام ان
عبادة الاصنام انما نشأ بين بني آدم من دعوة الكوكب فانها اصل دعوة الكوكب يعملون للكواكب
هياكل ويدعون عليها قرابينهم التي يتقربون بها الى الكواكب ومن غاب من الهياكل من اهل الدعوة يأخذ
حجرا من الهياكل فيذبح عنده عند ارادة التقرب الى الكوكب فصار بطول الزمان هذه الاحجار اصناما تعبد وها
آلهة وذبحوا لها قرابين وهو المذكور في القران وما ذبح على النصب من جملة ما حرم الله من المذبوحات

قال الله تعالى

ويفيد هذا المعنى ما قال الله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام حين جادل في الله اباه اذ قال ابراهيم لابيه
آزر أتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والارض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب
الآفلين حكى خفاك حال مع القمر والشمس انظر كيف قال لابيه اتتخذ اصناما آلهة ثم ذكر عقيبه
انه رأى الكوكب فسلم على طريقة البحث انها آلهة ثم ابطلها بالحجة واستدل بتغيرها وحدوثها
على عدم استحقاقها الالهية فعلم ان اصل الاصنام ماخوذ من الكواكب وكل هذه الامور باطلة خارجة
عن الحق منافية للتوحيد فاعرض يا فيلسوف عن هذه المزخرفات الباطلة وقل بوجهك الى
عبادة من خلق السموات والارض والكواكب والاصنام كما قال ابراهيم عليه السلام يا قوم اني
بريء مما تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين
ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من
المسلمين الحمد لله الذي هدانا للاسلام وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والحمد لله رب
العالمين قال الفيلسوف انكم معشر المسلمين تزعمون ان السموات اجرام لطيفة جمادية
بعضها من الذهب وبعضها من الفضة وبعضها من الياقوت وبعضها من الزبرجد وليس
لها حيوة ولا ادراك ولا نطق ولم تتعلق بكل واحد منها نفس ناطقة يعقل بها الاشياء
وهذا عندنا معاشر الحكماء باطل بل الحق عندنا ان كل سماء حي ناطق لها نفس ناطقة مجردة الذات عن
المادة متعلقة بها تعلق التدبير والتحريك ويتكلم بسبب ذلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدبرة
المدركة للكليات بذواتها وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية ولها جوهر آخر منطبع في مادته هو
صورته بمنزلة النفس الحيوانية لنا ترتسم فيها المرادات الجزئية من الحركات والاوضاع ويقال لها النفس الجسمانية
والنفس المنطبعة وهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كما انها بالنسبة الى نفسنا الناطقة آلة

اثبات بطلان كون السموات احياء ناطقة على الحكماء

ان لها نفسا غير سارية في البدن وكلي سارية في جميع جرم الفلك فيكون الفلك حيا ناطقا كالانسان ولهذا
زادوا في تعريف الانسان قيد فقالوا الحيوان ناطق مائت احترازا عن السماء والدليل على وجود النفس
الناطقة للسماء انا نرى ان لها حركة ارادية والحركة الارادية لا بد ان يصدر عمن يعقل غاية حركته فنقول
لو كان حركة الفلك ارادية دائمة فكان مبدأها مجردا وهو المط اما الشرطية فلان الحركة الارادية لكل
فعل ارادي لا بد له ان يكون معه مقصود بالذات ويترتب عليه ما هو المقصود بالذات للنوع والغرض
وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها او نفعها حاصل لان ماهية الحركة انها كمال اول لما يكون وسيلة
الى كمال ثالث واذا كان كذلك استحال ان يكون هي المقصود بالذات فالمقصود من الحركة امر آخر ولا بد ان يكون
ذلك الامر غيرها حاصل حال الحركة والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب المحال
مح وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض الاوضاع فثبت ان المقصود من حركة
الفلك استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وليس المقصود وضعا شخصيا بعينه فانه لو يقع ذلك الشخص لبطل
كانت حركته الازلية والابدية عبثا محضا وهو باطل فهو هذا ممتنع على مثل الاجرام العالية الشريفة وان وقع
من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان المقصود ههنا
هو وضع معين كلي والوضع المعين يجوز ان يكون كليا لصدقه على الاوضاع المعينة وهذا لا ينافي الكلية والوضع
المعين الذي ينافي الكلية هو الوضع الشخصي المشار اليه بالتعيين فاذا كان المقصود من حركة الفلك امرا كليا فلا بد
من ان يعقل فاعل الحركة الذي يقصد اليها لان القصد الى المجهول محال والعاقل للامر الكلي لا يجوز ان يكون
جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد لا من كل الوجوه ليكون عقلا اذ العقل ومن انه متعلق بجرم
الفلك بالتحريك فيكون شيئا مجرد الذات عن المادة متعلق الفعل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان
حركة الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدؤها نفسا مجردة وهذا ما اردنا اثباته واما صدق المقدم
فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية والثاني انها دائمة اما الاول فنقول لو لم تكن

ارادية لكان اما طبيعية او قسرية والاخيرتان باطلتان فتعين الاولى اما صدق الانفصال فلان الحركة لا بد
لها من مبدأ هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممتازا عنه في الوضع او لا فان كان الاول
فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد وارادة او لا فان كان
الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك كالنفس الحيوانية ان قلنا انها مبدأ الحركات الارادية للحيوان
او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع كالنفس الناطقة وان كان الثاني فهي الطبيعية سواء كانت
مقرونة بشعور كما اذا سقط الانسان عن جدار او لا كما اذا سقط الحجر عنه واما بطلان الاخيرتين اما الطبيعية
فلان حركة الفلك مستديرة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية فلا شيء من حركة الفلك بطبيعية اما
الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من الاوضاع الحاصلة في اثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب
الى ان يحصل ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد بعينه
مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت ارادية فانه يجوز ان يكون شيء
مرادا لغرض وبعد حصوله يتجدد غرض آخر اهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الا بترك الاول بل
يجوز ان يظهر بعد حصوله ان عدمه اولى من وجوده واما القسرية فلوجهين احدهما ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون باقتضاء الطبع والحركة المستقيمة
لا تجوز على الفلك فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه واذا لم يكن شيء من الحركتين مقتضى طبع الفلك
فلا يتصور فيه حركة على خلاف الطبع لانه اذا لم يكن في طباع المقسور ما يقاوم القاسر فليفرض انه
حركه بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد ان يقع تلك الحركة في زمان لامتناع وقوع حركة ما لا في
زمان ولنفرض ساعة ثم نفرض انه حرك جسما آخر في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر بمثل تلك القوة
بعينها في تلك المسافة ولا بد ان يكون هذا ايضا في زمان لما ذكرنا ولا بد يكون زمانها اكثر من زمان الاول
لوجود العائق ولنفرض ساعتين ثم نفرض انه حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر

بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان يكون هذا ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان
الاول لوجود العائق ولنفرض ساعتين ثم نفرض انه حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر
على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان
حركة ذي الميل اذ تفاوت الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في البطؤ والسرعة وهذا التفاوت بسبب
تفاوت المعاوق في الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة بينهما واحد فيكون تفاوت الزمانين بحسب
تفاوت المعاوقين ومعاوق الثانية نصف معاوق الاول فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى
فيكون ساعة كزمان الحركة العادمة للمعاوق وهذا خلف وثانيهما انه لو كانت حركة الفلك قسرية لكانت على
موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر لزم تشابههما في الجهة والسرعة والبطؤ اذ لا يتصور
هناك قسر الا من بعضها البعض والثاني باطل اذ ليس التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني
وهو ان حركة الفلك دائمة فلانها هي السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انتفاء
الزمان وذلك ممتنع كما ذكرنا قبل هذا فثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب واذا كان الفلك ذا حركة
دائمة فلا شك ان له نفسا ناطقة فكيف تنكر هذا يا عالم فقال فضل الله انك قلت يا فيلسوف انا لا
نسلم ان الفلك ذو نفس ناطقة ونحن ننكر هذا صرفا وننكر هذا بمعنى انا لا نحكم باستحالة ان يكون
له نفس متعلقة بجرمه كتعلق نفوسنا بابداننا وتحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابداننا فانه لا
دليل على استحالة ذلك ولكن نقول انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته
ليس الا بالوحي ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفيها ولا باثباتها نعم ورد في بعض الاخبار في المعراج
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وصف السماء باوصاف الجمادات وورد انه قال كل سماء من جنس
معدن من المعادن كالذهب والفضة والفيروزج والياقوت فان صح ذلك الخبر فهو منافات بينه
وبين اثبات النفس الناطقة لها لجواز ان يتعلق النفس الناطقة بجرم مركب في صورة احد المعادن ولكن لا يقع

يجوز ان الحركة مع المعاوق في السرعة والبطؤ كالحركة مع عدم المعاوق

يجوز اعني الحكماء لانه يلزم ان تكون الاجسام البسيطة ذات الوان ثري وهذا في الحكمة هذا كلام في النفوس
الناطقة الفلكية وايضا لا دليل لنا عقلا وشرعا ان لها ذات نفوس مجردة وانت يا فيلسوف استدللت
بدليل ذكرته ونحن نقول ما اوردت في معرض الاستدلال على ذلك لكنه فلا يتم فنقول انا لا نسلم
ان كل فعل اختياري لابد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض و
دعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلا نسلم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة
بالذات وما ذكرتم ان ماهية الحركة انها كمال اول الخ ان اردتم انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين
ووضع او غيره فذلك مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرضا للفاعل من فعله والباعث على اقدامه عليه
فذلك الامر الاخر لا بد له من دليل فان كثيرا من اللوازم يكون مقصودة من في واقعها الا من حيث
لا انها لازم بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم ان ماهيتها يقتضي ان يكون المقصود بالذات
منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء منكم ثم ان قولك يا فيلسوف في الدليل ان طلب المحال انما
هو ممنوع انما المحال ومنع هذا اللط والطلب بعد العلم باستحالة اللط ومن اين علم انه يلزم ان يعلم
الفلك استحالة كل محال حتى يمتنع منه طلبه ولو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من تعقلات و
غيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا ببرهان اصلا ولو سلم ما ذكرت يا فيلسوف
في امتناع ان يكون مقصوده وضعا بعينه من ان هذا الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم و
قوف عن الحركة فهذا ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك
ذلك الوضع ارادة اخرى متعلقة بوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لابد لنفي هذا من دليل ثم
انا يا فيلسوف لو سلمنا هذا فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على ان يكون
التعقل انطباع الصورة او مستلزما له وقد بينا بطلانه ثم يا فيلسوف ما ذكرت في بيان صدق المقدمة
تقول الثانية اثبات الامر الاول اي كون حركة الفلك ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون طبيعية

ممنوع

ممنوع وما ذكرت في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وبطلان اللازم
منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم لزم ان لا يكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا والا لزم ان يكون
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل واحد من حدود المسافة الى منتهاها وكل
اين من الاينون الواقعة فيها الحركة حينئذ مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع واللازم باطل فيلزم من هذا
ان لا توجد حركة طبيعية اصلا لانحصار الحركة في المستقيم والمستدير وقد بطل كون شيء منهما طبيعيا ح
فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم لا تقولون به ولو سلمنا يا فيلسوف ما قلت فقولك ان حركة
الفلك لا يجوز ان تكون قسرية ممنوع وما بينتم عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون الا خلاف الطبع غير
مسلم والاستدلال على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما للقاسر لزم كون الحركة مع العاوق في السرعة والبطوء
كالحركة بدون العاوق وهو باطل فاسد بعضه مبنيا على الخلا ومنه فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان تفاوت
الزمانين في الحركتين الاخيرتين بعوق الميل الى خلاف جهة القسر بحسب تفاوت الميلين وليس كذلك لان
الحركتين بذاتهما يقتضيان مقدارا من الزمان لامتناع اي حركة كانت لا في زمان نفي الصورة المفروضة
للحركات الثلث يجب انقسام المسافة وتكون القوة المحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان من غير تفاوت
فيه ولا تعلق له بالمقاوم والعاوق فهي كما فرض ساعة ففي الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى
بازاء مقاومته واذا فرض ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فيصير الزمان الثالثة
ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة العاوق كلا مع العاوق واما بطلان اللازم
يا فيلسوف فلان العاوق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في العوق فتكون حركة
ذو العاوق كحركة عديم العاوق بالضرورة ولا امتناع فيه ثم نقول دليلك يا فيلسوف
معارض بحركة الوتد بالقسر الى السفل اذا غرس في الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته
هذه قسرية وليس بينها وبين ما اذا غرز في الجدار او السقف فرق مع التخالف على خلاف

الطبع بل علو دفا فرو لو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فلا نسلم ان الحركة المستقيمة لا يجوز عليها لانه
مطلقا وما اوردتم من الدليل على تقدير صحته فانما يثبت المحدد للجهات خاصة ولم يثبت دليلا شاملا
للافلاك كلها حتى ننظر في صحته وفساده ثم نقول لو سلمنا يا فيلسوف ما تقول فلم لا يجوز ان يكون مقتضى
طبع الفلك السكون فيكون حركته كيف كانت قسرية كما في الجسم العنصري اذا كان في حيزه الطبيعي ثم نقول
ما ذكرته في دليلك الثاني يا فيلسوف على امتناع كون حركة الافلاك قسرية من انها لو كانت كذلك لكانت
ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قاسر الا بعضها لبعض فان كلها متشابهة الطبايع
حتى لا يتصور اختلاف من قبل القاسر والمقسور وشيء منهما ليس بثابت مع ان الثاني خلاف مذهبك
على انه لو تم فانما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليست كذلك فلا يدل هذا الدليل
عليه واما اذا ذكرت يا فيلسوف لاثبات ان حركة الفلك دائمة من انه يلزم من انقطاعها انقطاع الزمان
واللازم ح ممنوع بعد تسليم الملازمة اما الملازمة فلانها انما يتم لو كان الزمان مقدار حركة الفلك كما زعمت
وليس كذلك كما اوضحت قبل هذا واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان ان يكون الزمان زمانيا
كما توهمت يا فيلسوف وقد صرح رئيسكم ابو علي في كتاب الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة
حيث قال في اخر المجسطي ان حركات الافلاك متناهية فلا يمتنع عليها ان لا يتم الدورة وهذا الكلام
منهدم لكثير مما استمروه ايها الفلاسفة قال الفيلسوف ان لها وجها اخر في اثبات النفس
المجردة للفلك ان غرض الفلك من الحركة التشبه بالمجردات كما يجي بيانه وكون الغرض كذلك موقوف
على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به بالمجردات كما سنبين بعد ذلك وهو هاهنا المجرد ولا يمكن
ادراك المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فيكون للفلك نفس مجردة فقال فضل الله هذا
الوجه مبني على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة عن
اضافة مخصوصة بينهما فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال ذلك فيما

اثبات بطلان القول بالنفس المنطبعة على الحكماء

سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف حال هذا
ان شاء الله وبالله التوفيق قال الفيلسوف ان للفلك حركات جزئية ارادية والحركة الجزئية الارادية لا
بد لها من تعقل الجزئي والنفس الناطقة لا يعقل الا الكليات فلا بد ان يكون له قوة منطبعة كالخيال تدرك
الجزئيات وهي في الفلك النفس الناطقة ونحن نثبت وجودها فنقول ان كل فعل اختياري جزئي لا بد له من ارادة
متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا يكفي فيها ارادة كلية لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السواء فاما ان يقع عند
ارادة الكلي جميع افراده وهذا باطل او بعضها وهو ترجيح بلا مرجح او لا يقع شيء منها وهو الغلط فثبت انه لا بد
للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بالضرورة ان ارادة الشيء بدون العلم به ممتنع فالفلك
في تحصيل الحركات الجزئية والاوضاع المخصوصة لا بد له من مبدا الارادة لكل واحد من هذه الجزئيات والعالم
بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة ٥
فثبت ان للفلك نفسا جسمانية وهو الغلط فقال فضل الله ما ذكرت يا فيلسوف فهو باطل من وجوه الاول
ان ما ذكرت من توقف الفعل الجزئي على علم وارادة متعلقين بخصوصه شيء يكذبه الوجدان فان كل احد يجد
من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده بالاصابع من غير ان يلاحظ قبل الاكل كل لقمة بخصوصها بوجه لا يتاتى
تميزها عن غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة
التي بينه وبين ذلك الموضع بخطوات على الاجمال بشعور القدرة الشيء من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته
ويريدها بعينها بانه يشعر فيما بينهما من ان الموضع الذي هو مرتبة برفع قدمه وفي اي موضع يضعها ويغير ذلك من حاله
مع خوضه تشخيص الخطوة مثل خصوص الزمان فانه ما لم يتصور الوضعين بحدودهما بحيث لم يتخذه متصور شيء
يسير من جوانبهما ولم يخرج شيء يسير من اطرافهما لم يحصل تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع
القدم وخصوص الزمان وادعاء ان كل من يمشي يلاحظ ذلك اما بل شهودا واعواما ونحا الغفلة او بالمراقبة امور اخر او بخرقه
للدهشة من الاصوص يتصور ما ذكرناه مكابرة عظيمة والحق انه يتصور افراد الكلي في القصد اليها بالاجمال كما في

اثبات بطلان كون التشبه غرضا للافلاك في حركاتها على الحكماء

قصد ورجاء عن الخيار ولا يشترط في قصد وركل واحد منها تصور له وقصد اليه بشخصه الوجه الثاني انه مبني على
كون الله تعالى لم حصول الصورة والا فلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوى الجسمانية وكرمك بالفيلسوف بين
اثبات الحركة الارادية للفلك جواز جعل القديم اثرا للفاعل المختار لان حركة كل فلك عندك قديمة مع انك
جعلتها اختيارية فليبطل ما تحكم بان القديم يمتنع اسناده الى المختار ولما اثبتنا هذا مذهبك فتأمل
وبالله التوفيق قال الفيلسوف انتم معاشر المسلمين تجعلون حركة الافلاك لغرض نفع السافلات فان
الاشعة على اهل الارض وانبات النبات والجاد المعادن وتربية الحيوانات وايقاع الامور الحادثة في الارض
بالتربيعات والتسديسات والتثليثات والمقابلات والمقارنات فحركتها عندكم لا يخ اما ان يكون قسرية
يحركها الله تعالى كالدولاب الذي يحركه الذي يريد اخراج الماء من الابار فان الله تعالى يامر الملائكة بان يحركوا هذه الافلاك
ويديرونها كالدولاب لنفع السافل واما ان يكون حركتها طبيعية خلق الله طبيعتها على الحركة لينتفع بها اهل الارض
واما ان تكون ارادية يحرك الدورات بالارادة وقد امر الله تعالى بهذه الدورات لينتفع اهل الارض وحركاتها
التسخير لله تعالى بقوله كما قال تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين واما نحن معشر
الفلاسفة نقول حركة الافلاك ارادية يتحرك وغرضها الذاتي التشبه وغرضها العرضي اخراج الكمالات من القوة الى
الفعل بالحركة لكن اصحابنا اختلفوا [illegible] ارسطاطاليس حكماءنا في هذا التشبه وان المتشبه به ماذا والجمهور على
ان المتشبه به هو معشوقه اما المتشبه الاول لكل الافلاك ولكل فلك عقله والاشكال عليه انه قد
ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لابد للحركة الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني
او غضبي او غيرهما والاولان باطلان لوجوه الاول ان الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي
مبدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ دفع المنافر للجسم منهما انما يتصور فيما الجسم صالح له لان يتغير
من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال الثاني ان حركات
الافلاك غير متناهية وعدم تناهي الشهوة والغضب غير متصور الثالث ان المشتهى او المغضوب عليه اما ان يحصل

او يندفع في وقت او لا والاول يلزم وقوف الحركة لزوال سببها والثاني يلزم دوام حركة الفلك وجنسه
واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وح لا يخ اما ان يكون
المطلوب به حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول شبه به لانه لو لا واحد من الاقسام لم يكن
لطلبه تعقل بما فرض معشوقا له والقسمان الاولان باطلان لان مطلوبه اعني ذات المعشوق وصفته
لا يخ اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابدا والاول يستلزم توقفه عن الحركة والثاني دوام
جهله وعجزه ازلا وابدا واللازمان باطلان فكذا ملزومهما وكذا بطل احد الملزومين فتعين ان يكون
مطلوبه من حركته حصول شبه له بذلك المعشوق في كماله بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كمالاته
الممكنة له حاصلة له بالفعل كما ذكر اصحابنا وبينوه وهذا لا يمكن للفلك لان من كمالاته ما لا يمكن الا جمعها
بينهما ولا ثبات لها الاعدادها كالاوضاع فغايته ما يمكن له من [illegible] مشابهته المعشوق الذي جميع كمالاته
بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابدا ويكون هو دائما في اخراج فرد
منها من القوة الى الفعل ليبقى له ذلك النوع ويكون شبهه بالمعشوق من حيث دوام النوع لا من حيث
زوال الافراد وتجددها وليس للفلك كمال يمكن ان يكون مترتبا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر الا الوضع
لان المقولات التي يقع فيها الحركة منحصرة في الاين والكم والكيف والوضع كما بين في الطبيعي وحركة الفلك
في المقولة الاولى مح فتعين ان يكون الكمال الذي يحصل للفلك بحركته ويتشبه به بمعشوقه وهو الوضع
وثبت ان غرضه الاصلي من حركته هو ذلك التشبه وهو المط والله اعلم فقال فضل الله
بالفيلسوف ما ذكرت من الدليل على مطلوبك هذا وهو كون الغرض الاصلي للفلك في حركته الارادية
التشبه بمعشوقه والغرض العرضي هو الوضع دليل لا يخ مقدماته من انواع الخلل منها ان كثيرا من
تلك المقدمات دعاوى غير ضرورية ولا مؤيدة بشبهة اقناعية فضلا عن ان يكون مبنية بحجة
قطعية مثل حكمكم بانه لما بطل كون حركة الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه ومثل قولكم عدم تناهي

الشهوة والغضب غير متصور ومثل قولك دوام تحرك الفلك وعبثه محال الى غير ذلك ومنها ان تجدد الوضع
ليس كالاشتغال به بحيث يليق من اولئك الكمل العالية الذوات في الكمالات عما زعمت ان يصرفوا اوقاتهم
ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتقضي وعدم الاستمرار على شيء منه ساعة ويدعوا الاتم بسبب ذلك
يتشبهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار على كلا الا بنحو التصرم فقد كان السكون والاستقرار اشبه لطلب
هذا التشبه من الحركة وعدم الاستقرار ثم على تقدير تسليم ان تحصل الاوضاع بعضها غرضا وسببا للتشبه
فالفلك عندكم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى اجزائه على السواء لا الاوضاع التي تحصل من حركته الخاصة
وساير الاوضاع الغير المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى الجهات اخر وبحدود اخر من السرعة
والبطوء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور فوقوع هذه الاوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح
وهو باطل والانصاف يا فيلسوف ان كلامكم في هذه الطريقة في غاية الركاكة وكان ينبغي لكم ان تعترفوا
بالعجز عن الوقوف على كنه هذا التشبه وادراك هذا موقوف على الوحي النازل على الانبياء وقد قال
الله تعالى في كتابه وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون فالسماء جعلها الله تعالى
سقفا والارض فراشا وخلق بينهما الخلق وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اطت السماء وحق لها ان
تئط ما من موضع قدم الا وعليه ملك يسبح الله تعالى ويحمده او كما قال والاطيط هو صوت الرحل
الجديد الذي يضعونه على الابل شبه السماء بالرحل الذي يكون على الجمل والملائكة جالسة عليه واذا جاء يوم
الآخرة طوى الله تعالى السماوات كما قال في كتابه والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون
هكذا ينبغي ان يعتقد وبالله التوفيق قالـــــت الفيلسوف ان مما تحقق عندنا ان العقول
والنفوس الفلكية عالمة بجميع الاشياء الواقعة ما هو كاين الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء
منه ابدا فكل منها منتقش بصور الموجودات ازلا وابدا وانتم تدعون ان الفلك جماد كرحل الابل
لا يعلم شيئا ثم تدعون ان اللوح المحفوظ هو خشب كتب فيه صور الموجودات ازلا وابدا والحال انما وقع

في كلام

في كلامه اشارة الى ان اللوح المحفوظ هو عبارة عنها ورمز اليها اذ المراد به جسم مسطح عريض منقوش بصور الحروف
والكلمات بما هو رسم الكتابة لا بد وجوده جسم غير متناه الابعاد مع وتصوير غير المتناهي مفصلا بصورة
الكتابة في جسم متناه القدر غير ممكن فان صورتي حرفين في محل واحد لا يمكن اجتماعهما لجلاء فالصور
العلمية فانها مجتمعة في محل واحد غير قابل للانقسام فاللوح المحفوظ هو النفوس والعقول الفلكية
وهي عالمة بجميع الاشياء والدليل عليه انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه لابد لكل حركة جزئية
من ارادة جزئية وارادة الشيء لا يمكن بدون تصوره فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة يصدر عنها فاذا كانت
عالمة بالحركات كانت عالمة بما يتبعها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب اللازمة لتلك الاوضاع
كالمقارنات والتسديسات والتثليثات وغير ذلك لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب
وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا بجميع المسببات لانا لا نعلم جميع الاسباب وما نعلم منها لا نعلم
علما تاما لان توجه نفوسنا الى تدبير ابداننا وتزاحم الاشتغال عليها وتجاذبها الى المحسوسات المختلفة
عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب الشيء يحصل لنا العلم بوقوعه
البتة كما اذا علمنا مثلا طلوع الشمس وكونه قريب الافق مقابلا لها وعدم غيم وساير ما هو يحجب شعاعها عنه
فانا نعلم البتة انه مضيء ومع هذه عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها مستندة الى تلك الحركات
ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب فهي عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها مثقال ذرة لا في
الارض ولا في السموات فقالـــــت فضل الله ما ذكرت يا فيلسوف في اللوح المحفوظ انه عندنا خشبة
ندعي ان العلوم الغير المتناهية مكتوبة فيها بنقوش الحروف فهو كذب وافتراء ونحن لا ندعي هذا ولا ندعي انا
نعلم حقيقة اللوح والقلم وانهما من اي شيء كانا نعم نعتقد ان الله تعالى قبل ان يخلق السموات والارض
قدر فيه كتاب ما سيكون الى الابد فقد ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اول ما خلق الله القلم
فقال له اكتب فقال وما اكتب قال اكتب القدر ما كان وما سيكون هذا في الحديث وما علمنا من الشارع ان اللوح

والقلم من الله حتى خلقنا نعم نعلم انها ثقيلة في الخلق بحمل السموات والارضين وان اللوح كتب تقدير خلق السموات
والارض وما سيكون فيها الى ابد الآبدين وما تقول ان اللوح نفوس الافلاك وعقولها فهذا باطل من وجوه
الاول ان اللوح المحفوظ شيء واحد والنفوس والعقول اشياء متعددة فكيف يتحدان الثاني ان النفوس
والعقول الفلكية وان سلمنا انها تعقل الاشياء فانما تعقل بحركات الاجرام ما يحدث بعد الحركة ولا تعقل
ما لا يكون وما هو معدوم واللوح مثبت فيه ما كان وما هو كائن وما سيكون فكيف اتحدا الثالث ان اللوح
المحفوظ مثبت فيه صور الموجودات قبل ايجاد الله وكل ما يخلق وما يجري على المخلوقات مكتوب فيه وان
الاشياء فيه مجملة بصورة القضاء وتخرج بالتدريج من العدم الى الوجود على اقدار معلومة تسمى القدر والسموات
انما تحصل الاشياء ويعقل كل ما يحدث بحكم بعد وجوده فكيف يكون هو اللوح المحفوظ وانما كلامكم هذه
وهذيانات يعقلونه في انفسكم وتريدون ان تصطادوا به ارباب الملل وتظهروا على الناس ان لا خلاف
بيننا وبين المليين والعاقل يعلم ما انتم تزعمونه ثم الدليل الذي اقمتم على ان الفلكية عالمة بجميع الاشياء
الموجودة فضعيف لانا لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي
ارادية بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يجديكم نفعا ولئن سلمنا انها ارادية فلا نسلم توقف كل
حركة جزئية على ارادة وتصور جزئيين ولئن سلمنا هذا فقولكم ان العلم التام بالسبب يوجب العلم
بالمسبب ان اراد من العلم التام بالسبب العلم بالارادة وبالتصور السبب بكنهه فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه
وانما يكون كذلك لو كان المسبب لازما بينا للسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك
وان اراد والتصور مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل لنفس الفلك وذلك لانه يمكنهم
لا تعدوا عن انه لا بد لتلك النفوس من تصور الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون
الحركات اسبابا للاشياء الفلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء معينة
اخر وهكذا الى ما لا يتناهى حتى يلزم علمها بجميع ما يستند اليها من الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكرتم

لو فرض

لو فرض تمامه فانما يعلم عن مسببها الا باسبابها ومباديها وتشبثكم ان الله عالم بجميع الاشياء فيه تحكم ظاهر عن
مع كلكم هذا ما ياتي على هذا الدليل ايها الفيلسوف والعجب منكم ايها الفلاسفة ان كثيرا منكم ذهب الى ان
المبدأ الاول الذي هو علة العلل اوجد العقل الاول وهو يعلم ما فيه اجمالا وكل الاشياء الموجودة المفصلة
حاضرة في العقل الاول على سبيل الاجمال وشبهوا العقل الاول بنواة التمر فان التمر والثمرات التي تحصل منها
موجودة حاضرة في النواة اجمالا فكذلك العقل الاول والمبدأ الاول يعقل ويعلم جميع الاشياء مجملا واما
تفاصيل الموجودات الحادثة اليومية التي تحدث بالحركات فلك القمر يعقلها المبدأ الفياض الذي هو العقل
العاشر بالتفصيل ولا يعقلها المبدأ الاول فهذا شيء غريب ترجحون العقل العاشر وجرم الفلك في العلم
على واجب الوجود نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا كفر محض ومشهور عنهم وقد احسن الامام ابو حامد حيث
قال في تهافته في هذا الباب ان الفلاسفة يرجحون جرم فلك القمر في العلم على واجب الوجود ويقولون انه اعلم
من واجب الوجود فانتبه ايها الفيلسوف عن هذا الاعتقاد الباطل الفاسد واعتقد ان الله تعالى يعلم جميع
الاشياء مفصلا لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء والارض ولا يعلم الغيب وما سيكون الا الله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين آمنت بالله وصفاته العلى جل جلاله قال الفيلسوف
انتم معاشر المسلمين تقولون ان نبيكم محمدا صلى الله عليه وسلم عرج الى السموات ببدنه العنصري وخرق
السموات ودخل فيها حتى انتهى الى العرش وتقولون ان الملائكة اجسام لطيفة تعرجون الى السماء بالاجسام
وتنزلون بها وتخرقون السماء وقد امتنع الخرق والالتيام على السماء فيكون ما تدعون من خرق هؤلاء السموات
بالنطق فيها مبني على المحال والمبني على المحال محال فالعروج والدخول في السماء بالجسم العنصري يكون محالا
اما ان الخرق والالتيام على الفلك محال فلان الخرق لا يتصور الا بانفصال بعض اجزاء الفلك عن حيزه
واتصاله بحيز اجزاء آخر ولا يكون هذا بالحركة المستديرة بل بالحركة المستقيمة فيكون في الفلك مبدأ ميل مستقيم

اثبات امكان الخرق والالتيام للافلاك

اى علة قريبة للحركة المستقيمة فيجتمع فى الجسم البسيط الذى هو الفلك ميلان مستقيم ومستدير ويستدعى
فى كل من الميلين معلوله الذى هو الحركة المستقيمة والحركة المستديرة لان الميل هو العلة القريبة للحركة
فيكون الفلك البسيط متحركا بحركتين ارادتين مختلفتين فى حال واحد وهو محال مع ان الحركة المستقيمة
محال على الفلك فالخراق الفلك والتيامه بعد الانخراق محال وهو المطلوب فقالت فضل الله ذلك
يا فيلسوف فى استحالة الخرق والالتيام مبنى على استحالة الحركة المستقيمة على الفلك وما ذكرت فى دليله لا يخرج
عن الخلل والنظر ثم ان حركة الفلك اذا كانت ارادية فيجوز ان يكون عندكم الميل المستدير فالخراق الفلك
مع وجود ذلك الميل محال فالانخراق محال واستحالة الانخراق بحسب طبعه لا ينافى خرق الله اياه بقدرته وارادته
وعلمه وهو الذى يريد ذلك فان الله تعالى هو الفاعل المختار وكيف الفلك عند قدرته وارادته الا كالخرق فى يد النجار
يغيره كيف يشاء وقد قال الله تعالى فى اثبات الحشر وبيان خراب العالم وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا
قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون فهل يمكن ان تكون السموات مطويات
ومع ذلك لا يمكن عليه الخرق والالتيام فقد اخبر الله تعالى بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ان السموات
مطويات كطى السجل للكتاب وهذا عندكم من المحالات وقد اوجب الله عليكم ان تؤمنوا بما جاء به الرسول صلى الله
عليه وسلم المؤيد بالمعجزة السماوية التى لا بد لكم فى طريقكم ان تؤمنوا به لانه من جانب العلويات جاء بمعجزة
والعلويات لا يصدقون الكاذب فى دعواه لان عالم العلويات عالم الخير والصدق وليس هنالك شر ولكن وقد امنوا
بالله ورسوله ايها العقلاء سفيه يخلصكم الله من النار ومن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وما الحيوة الدنيا
الا متاع الغرور قالت الفيلسوف فقد جاء من الكتاب الذى نزل على نبيكم ان الشمس يوم القيامة تكور كالكور العامة
وهو قوله تعالى اذا الشمس كورت وعندنا ان هذا التكوير محال لان التكوير لا يكون الا بانفصال بعض الاجزاء وانتقاله
من حيز الى حيز آخر وانتقال الشىء من حيز الى حيز آخر يستلزم الحركة المستقيمة فالمنتقل اولم ينتقل من حيزه
بل ينفصل اجزاؤه من محله يلزم الخلاء وكلاهما محالان وايضا يلزم تغيير التكوير الشمس بغير صورتها النوعية التى
عليه

على الشمس لا تزول ابدا فانها الصورة النوعية لها فلانها قد يتحقق عليها العدم والتكوير يستلزم بطلان صورتها
وانعدامها وهو ممتنع فقالت فضل الله [illegible] لا نسلم امتناع شىء من الحركة المستقيمة على الفلك والخلاء
مطلقا لا فى الفلكيات ولا فى ادلتها مزيفة مدخولة كما بين فى موضعه وقد اشرنا اليه فيما سبق واما لزوم تغيير
الصورة النوعية للشمس فاستحالته انما يثبت على تقدير قدمه وقد ابطلت قدم العالم سيما السموات
والكواكب واثبتنا حدوثها وقد ورد فى الحديث الصحيح ان الشمس والقمر يجعلان يوم القيمة فيطمس نورهما
ويلقيان فى جهنم فكيف يستحيل على الشمس التكوير فان هذا اخبار الصادق الثابت صدقه بالمعجزة السماوية التى
يجب عليك يا فيلسوف ان تقبلها فامن بالله ورسوله وصدق فى ان الشمس سيكور يوم القيمة قالت
الفيلسوف ان من علومنا التى نعتمد عليها ونرى منها المنافع الكثيرة ونجرب عقولنا فى عجائبها هو علم النجوم وهو العلم
الذى يعرف احوال النجوم من حيث السعادة والنحوسة وانتم معاشر المسلمين تنكرون ذلك العلم وتفرون من منافعه
وتحكمون بحرمته الاشتغال به وتقولون انه من ابواب الكفر وقرائن الشرك وهذا القول منكم باطل
بوجوه الاول ان الله تعالى خلق السموات وجعل فى كل سماء كوكبا مضيئا هو بمثابة قلب تلك السماء
وقدر لتلك السموات حركات مختلفة وقدر بين النجوم المركوزة فيها اتصالات وتزداد
من القرانات بين كل واحد منها او بين الاثنين او الثلاثة او بين الكل فاذا حصل تلك
القرانات نرى بالتجارب الصحيحة الصريحة انه يقع فى الارض ما ينسب الى تلك الكواكب
السعادات والنحوسات موافقا لما قال القدماء مما بالتجارب وهذا اكبر وعجب الاتفاق الاحكام
حتى ان بعض الاوضاع الذى استخرجه القدماء مثل ابو معشر وغيره حكم قبل هذا بالقرن
القلانى اذا حصل وقع فى الارض انه كذا وكذا ثم ينتظر وقوعه كما قال ثم ينظر ترتب الاثار
عليه كما حكم وهذا الحكم المجرب قد وجد بالاتفاق من السنين وهذا اصلا لا يشك فيه فالقول بان هذا
باطل وغير واقع ودلائما يتبين لك ان الكواكب فى السعادة والنحوسات عين المكابرة ليس الا وذلك الثانى

ان الانظار التي تقع بين الكواكب كالتربيعات والتثليثات والتسديسات والمقابلات والمقارنات
رتب عليها ارباب التجارب من هذا الفن سعادات ونحوسات واحوالا تقع في الارض
كترتيب العداوة على التربيع اذا كان الكوكبان نحسا او احدهما نحسا وترتيب المحبة على
التسديس اذا كان الكوكبان او احدهما سعدا وهكذا باقي الانظار وحكموا بوقوع تلك
السعادات او النحوسات في الارض مرارا اذا وقع شيء من تلك الانظار وشاهدنا بالصحيح
ترتيب تلك السعادة والنحوسة بحيث لا يشك فيه فكيف يسوغ الانكار وهو محسوس
الثالث قد نوع سير القمر في منازله كثيرا من الامور المتعلقة بالسعادات والنحوسات
كنزول الغيث وكف السماء من الامطار وكهبوب الرياح العاصفة وارتبوا على سير
القمر وحكموا بحسب التجارب انه سيقع عند نزول القمر في منزل من منازله مرارا اذا نزل
القمر رأينا بعين العيان وقوع ذلك الاثر الموجب لسعادة او نحوسة بحيث لا يشك فيه
فكيف يجوز ابطال هذا او تكذيب من قال بالتجربة ان هذه الامور سيقع عند نزول القمر
في منازله والاثار المترتبة على سير القمر في غاية الظهور لا يشك فيه الا معاند مكابر
الرابع ان المتقدمين من اصحاب هذا الفن ذكروا للمواليد الانسانية في الارض اثارا
يترتب على الطالع وعاشره وغاربه وشرا اذ تولد مولود واستخرجوا بالاسطرلاب طالعه
وعاشره ورابعه وغاربه ونظروا في احوال الكواكب التي في البروج التي منها الطالع والغارب
والعاشر والرابع ونسبتها الى الكواكب وبالاد سعادة ونحوسة من جهة
الانظار واستخرجوا احكام المولود في طول عمره وما يكون من احواله في صباه وكهولته
وشيخوخته وما يترتب عليه من السعادة كالملك والمال وحسن الاحوال وصحة البدن
ومن الشقاوة كالخمول والفقر وسوء الاحوال وابتلاء البدن بالامراض حتى انهم

يستخرجون

يستخرجون حال موته وزمانه وكيفية موته ومكانه وكل هذا معلوم عند اهل التجارب بحيث
لا يشك فيه فكيف يصح الانكار والتكذيب الخامس ان الرأس والذنب نقطتان موهومتان
في الفلك يترتب عليهما الاثار الغريبة من نزولهما في البروج بالنسبة الى الطوالع والعواشر
وحكموا ارباب التجارب من اهل علم النجوم منهما اثارا تقع لاصحاب الطوالع والمنسوبات
الى البروج امورا كثيرا تقع عند نزولهما ولا يشك في وقوعها كل من عرف تلك النسب من
الكتب النجومية فكيف يتاتى الانكار السادس ان الاحكام النجومية بحسب اوضاع
الكواكب في البروج تقتضي اثارا تلحق الارض من الحر الشديد والبرد الشديد والرطوبة
واليبوسة على حسب ما نسبوه الى الكواكب كما قالوا ان الشمس سخنة يبسة والقمر بارد
رطب وقد تقتضي حركات الكواكب في الفصول بحسب طبائعها امورا تحدث في الارض
من الشتاء البارد القوي البرد ومن الصيف الحار القوي الحرارة وايضا قد تقتضي انظار الكواكب
واحوال البروج في الارض افات من الامراض والوباء والطاعون وقد تقتضي وقوع الزلازل
والرياح العاصفة وقد تقتضي استيلاء الظلمة والعساكر المخربة في بعض البلاد وقد تقتضي الرخص
او الغلاء او الجوع او القحط فمعرفة تلك الاحكام تفيد تقدمة معرفة ما سيقع في الارض فالعالم
بالاحكام النجومية يفيده تقدمة المعرفة الاحتراز مما سيقع والخروج من تلك البلاد اذا علم
استيلاء الظلمة عليها واحكام البيت او الخروج منه اذا علم وجود الزلازل والرياح العاصفة
المخربة للابنية وجمع الاطعمة للاكل والبيع اذا علم وقوع الغلاء وادخار اسباب الاطعمة اذا علم
كثرة الرخص والرخاء وكل هذه منافع تحصل من تعلم علم النجوم فكيف يصح انكاره فذلك العلم وعدم
اعتبار احكامها والحاصل ان العارف به يدفع انواع الشرور بتقدمة المعرفة ويجلب اصناف
الخيرات بها فلا يصح المنع من تعلم احكام النجوم السابع ان العطايا التي يكون من غير النسبة

كما انه ولد رجل فقير لا يتغير حاله انه يكون ملكا فقير بصير ملكا معظما والفقير الذي لا يعبأ به شأنه قد يصير صاحب
اموال عظيمة انما يكون من حركات الثوابت التي هي مركوزة في الفلك الثامن وقد يكون بعض الاوضاع الحاصلة
من حركات السيارات يبطل اوضاع الثوابت فاذا حكم الاحكامي بحسب حركات السيارات في الطوالع بحال
المولود وقد يكذب في تلك الحال ولا يكون حكم الاحكامي صادقا فانما يكون هذا لعدم معرفة الاحكامي بحال
الكواكب الثابتة فالماهر في الاحكام اذا عرف تتابع حركات الثوابت لا يعزب عن علمه كلما يقع في الارض
وهذا غاية الكمال فكيف تنكرون هذا العلم الشريف وتدعون انه طامع من المنافع الجليلة والاثار العظيمة
المترتبة على هذا العلم الجليل فقال — فضل الله ايها الفيلسوف قد اشتبه عليك الامر ولم تفرق بين العلم
والمعلوم ونحن نقول ان علم النجوم ليس بشيء وانت تقول ان النجوم لها اثار ونحن نبين لك عدم الاعتداد
بعلم النجوم في وجوه اما الاول فلان القرانات التي ذكرت انها يترتب عليها اثار وتغير في الارض ان سلمنا
ترتب الاثار عليها على حسب قواعد علم النجوم لكن لا نسلم ان المستخرج للاحكام من القران هو يعلم علما يعتد
انه سيقع من الاثار بل هو بنظره في احوال الكواكب والبروج وما ينسب اليها من السعادات والنحوسات وبنوع
التركيب بينها على سبيل الظن والوهم والتخمين بحسب فهمه وهذا لا يجدي نفعا لان وقوع الغلط فيه كثير
وايضا ربما يكون بعض العلويات من الثوابت في ذلك القران ناظرا الى كواكب القران ببعض الانظار
التي يقتضي بطلان حكم ذلك القران وعدم ترتب الاثار عليه وكان التجارب دلت على ترتب الاثار على
القران كذلك دلت على عدم الترتيب حتى حكوا انه في زمان السلاطين السلجوقية وقت قران الكواكب السبعة
في برج الميزان حكم المنجمون ان اثر هذا القران انه سيهب ريح عاصفة يقلع جميع ابنية الارض ويقلع تراب الارض
ذراعا فلما جاء الوقت الذي عينوه لهبوب تلك الريح امسك الله تعالى الريح فلم يهب اصلا شيء من الريح مدة
ستة اشهر حتى انهم اوقدوا سراجا على منارة في تلك البلدة فلم تذهب الريح به ولا يطفي ذلك السراج وامثال هذا
كثيرة وذلك لان احكام المنجمين على الظن والتخمين وان الظن لا يغني من الحق شيئا واما الثاني فان ترتب

وان استقام

الاثار على الانظار الواقعة بين الكواكب وايضا صحيحة منسوبة اليها فان الانظار لا شك تكون مسبوقة
بانظار اخر تتقدمها وربما يبقى من خواص تلك الانظار السابقة اثار في الارض تمانع الانظار المسبوقة
مثلا التربيع يقتضي العداوة والتسديس يقتضي المحبة فلو وقع تربيع مقتض للعداوة ثم وقع بعده تسديس
فقد يبقى اثار التربيع السابق وربما كان النظر السابق اقوى اثرا حتى ان النظر المسبوق لا يقاومه في
ذلك فالمنجم لا يلاحظ اثر النظر السابق وامتزاجه بالنظر المسبوق فيحكم بوقوع العداوة فلا يظهر
منه اثر فتبين ان اثر النجوم صحيح وحكم المنجم باطل وكذب فلا اعتماد ولا اعتداد على علم النجوم واما الثالث
فان اثار سير القمر في منازله كثيرا ما يصادمها انظار الكواكب العالية والاوضاع الارضية ومصادمة
الرياح وسائر كائنات الجو ما يقتضي عدم ترتب الاثار على سير القمر ولا يعرف المنجم تلك الانظار والاثار
فيحكم بمجرد نزول القمر في ذلك المنزل يقتضي امطار المطر وهو لا يدري اقتضاء انظار الاجرام
العالية والاوضاع فلا جرم يكون قوله يمطر بهذا النزول كذب وباطل مع صدق مقتضى النزول ووقوعه
فيجب الانكار على علم النجوم وقول المنجمين واما الرابع فان المواليد يتولدون في طوالع الاسقاط
النطفة والاستقرار في الارحام والخروج من الرحم والمنجم لا يدرك ما سبق الولادة ولا بد من ملاحظة طوالع
الوالدين وزمان السقوط وموافقة انظار الثوابت ومعرفة النفس المجرد المتعلق بالبدن انه على اي
حال خلق قبل الولادة في اول تعلقه بالبدن بعد مضي اربعة اشهر من سقوط النطفة ثم بعد معرفة هذه الامور
وصفاء الفطرة وقوة الحدس يحكم بالظن انه سعيد او شقي ملك او فقير مالك او طالب او غير ذلك
والامور المذكورة فاتت حاصلة للمنجمين فيكون قولهم كذب باطل فيجب الانكار عليهم واما الخامس فان
المنجمين لما عجزوا عن معرفة الكواكب المختفية السائرة في السماء بالحركات الدورية ولم يعرفوا حقيقة طلوعها وقو
في كذب وافتراء فكيف في النقطتين الموهومتين المسميين بالرأس والذنب فلا اعتماد ولا اعتداد بما قالوا في
حركاتها المنجمون واما السادس فان نفس المعرفة انما يفيد لو كان المعرفة علما معتمدا عليه واما نفس المعرفة

تعوا

المظنة والتخمينية الحاصلة من التخيلات الفاسدة الناشئة من القضايا الناقصة والتركيبات الناشئة عن التخيلات
الباطلة فلا فائدة فكم رأينا ان المنجمين عملوا عملاً لتقديم المعرفة وادخروا ذخائر رجاء الفلاح فجاء بخلاف
ما ظنوا وسبب ذلك ما قررنا من عدم احاطتهم بما تقدم من الحركات وما اختفى عليهم آثاره من
حركات الثوابت وقد حكوا ان ملكا كان له منجم يخدمه ويكون في خدمته وكان المنجم يدعي تقدمه
المعرفة والعلم بما يمضي على المولود من سعادة طالعه ونحوسته وبالجملة كان يدعي معرفة الاحكام
والعلم بما سياتي من حركات الكواكب فقال الملك للمنجم يوما انت في خدمتي زمانا طويلا وانا اريد ان
اجازيك بعطية وافوض اليك منصبا تنال منه المنافع فاختر اسعد ايام لاوضاع طالعك بحسب
الانظار الفلكية وليكن ذلك اليوم طالعك اقوى من كل الايام لافوض اليك المنصب فذهب المنجم
مدة مديدة ورجع الى اوضاع طالعه وعاشره وغاره واحتاط انظار الكواكب واختار يوما كان يراه
اسعد الايام بالنسبة اليه فاتى السلطان واخبره ان هذا اليوم ذلك اليوم الذي يريد الملك ان يفوض
اليه الامر فقال الملك هل تعرف يوما يكون طالعك اقوى واسعد من هذا اليوم فقال المنجم لا اعرف
يوما اسعد فيه طالعي من هذا اليوم فامر الملك ان يضرب عنقه فضربوا عنقه وقتلوه وقد نظمت
هذه الحكاية في البيتين شعر لقد قال سلطان لشخص منجم ارى اسعد ايام اعطيك منصبا فجاء
وقال اليوم اسعد مطلعي فاسقاه كاس القتل لم يخش كوكبا فاذا كان هذا امر تقدمه المعرفة
مع قضاء الله تعالى الذي يمحو ويثبت ما يشاء فكيف يعتمد على قول المنجمين وكيف لا يجب الحادهم
في كذبهم وتخمينهم واما السابع فان من ادق الاشياء معرفة اوضاع الكواكب الثابتة ونسبتها الى
السيارات والانظار بينها وبين الكواكب السبعة والاوضاع الحاصلة من حركاتها فان الثوابت
كلها في فلك واحد وفي كل آن من آنات حركته يتغير وضعه بالحركة بالنسبة الى الكواكب التي بجنبها
عنده فيحتمل ان يكون في تلك التغيرات الحاصلة من الحركة والاوضاع الكائنة آثار لا يعلمها الا
الله

النسبة فكيف يعلم المنجم تلك الاحوال حتى يحكم بالوقوع ولعل تلك الاوضاع تبطل جميع الاثار المنسوبة
الى السيارات وقد نقلنا ان بعض اصحاب امير المؤمنين علي المرتضى كرم الله وجهه سأله عن حقيقة
علم النجوم فاجاب بقوله لا تعتقد بذلك العلم لان كليات الكواكب لا تدرك وجزئياتها لا تعتبر
فكيف يسوغ للعاقل الاعتماد على قول المنجمين والكذابين في علم الذي مداره على الظن والتخمين
وتخيل التركيبات التي الامر ان لا يعلم حقايقها فوجب تكذيب قولهم وابطاله كما فصلنا لك
يا فيلسوف هذا ما اجبناك على وفق قواعد حكمتك واما الجواب على وفق قواعد ديننا فانه عندنا
ان الامور في الوجود كلها بالله والافلاك والنجوم مسخرات بامره والتصرف فيها كيف شاء الرحيم
الفاعل المختار وجرى عادته في خلق الاثار بظهور الاثار عند تحريك الافلاك والكواكب وليس ظهور
الاثار موقوفا على حركات الكواكب فان الكوكب في قبضة قدرته تعالى ان اراد سيره وان اراد
وقفه فلا يكون لها ان تتحرك النجوم القوية حتى يأذن الله لها في الحركة كما قال في كتابه المجيد والقمر
قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق
النهار وكل في فلك يسبحون وقد صح في اخبار الانبياء دون موسى عليه السلام يوم قاتل الجبابرة
انتهى النهار والحرب كان باقيا فدعا الله تعالى فامر الله تعالى الشمس ان تقف وتسكن في موضعها
من السماء ليصلي صلوة العصر فوقفت ولم تتحرك زمانا طويلا حتى فرغ من ترتيب الحرب وغلب على العدو
فاذن الله الشمس بالحركة حتى تحركت وغابت في الافق وكذا ورد في الاخبار النبوية ان عليا كرم الله
وجهه حارب يوم بني قريظة حتى غربت الشمس ولم يصل العصر فلما فرغ من القتال جاء الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم وشكى اليه فوت صلوة العصر فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر الله تعالى الشمس ان ترد
الى وجه الارض فصلى علي رضي الله عنه هذا هو فعل الفاعل القادر المختار فاختر يا فيلسوف لنفسك
ما تحسن وتختار ثم اعلم ان حكم الشرع في المنجم انه ادعى علمه ترتب الاثار الارضية على حركات الكو

على سبيل التأثير وان الكواكب فاعل مؤثر موجد لهذه الاثار الكاينة في الارض فهو كافر بالله يجب ضرب عنقه
نادما دمه هدر وماله على المؤمنين مباح الا ان يتوب ويرجع وقد روينا في الصحاح عن زيد بن خالد الجهني
رضي الله عنه انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح بالحديبية على اثر سماء كانت بالليل ثم التفت
الى اصحابه وقال هل تدرون ماذا قال ربكم الليلة قالوا الله ورسوله اعلم قال اصبح من عبادي
مؤمن وكافر فاما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب واما من قال مطرنا بنوء
كذا فانه كافر بي مؤمن بالكوكب صدق رسول الله واول العلماء الحديث على انه محمول على كفر من يقول هذا
القول معتقدا ان الكوكب مؤثرة في الامطار فاعل لها نعوذ بالله واما من اعتقد ان الله تعالى هو الفاعل
المؤثر وان الكوكب من الاسباب العادية التي جرت عادة الله باحداث الحوادث عقيب سيره فهذا
ليس بكفر ولكن عند العلماء مكروه حرام لان الناس يغترون من الكواكب بان هذا حصل من سير الكوكب
التاثير والفعل فلا يعرفون نعمة الله وينسبون النعمة الى غير المنعم وذلك كرجل قتل عدو رجل بسكين فيجيء
الرجل يقبل السكين ويضعها على راسه وعينه ويقول هذا قتل عدوي ولا يخفى شناعة هذا واستهجانه ثم
ولهذا منع العلماء ان يقولوا ان الكوكب الفلاني اقتضى الوضع الفلاني واما اخذ التقاويم واخبار
الساعات للاجهال فهو حرام قبيح يجب منعه وابطاله هذا هو الحق الذي فيه [illegible] ايها الفلاسفة فارجع
يا فيلسوف عن عقيدتك الفاسدة في علم النجوم واتبع القوم الحق تعرف الحق والهداية وترجع عن الباطل والضلال والله
هو الواهب للفهم والافضال وهو الكبير المتعال قال الفيلسوف ايها العالم انك بالغت في نفي علية طبايع
الاشياء بعضها لبعض حتى جزمت بانه لا فاعل في الوجود ولا علة له وجود الا الله تعالى ونحن نقول طبايع الاشياء
علل فاعلية لامور موجودة اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار وسخونتها واما في غيرها كجفاف مجاورها
واحتراقه ولامور عدمية كعدم قبول الفلكيات الخرق والالتيام وعدم صدور الجماد للتكلم وتخلف
هذه الاثار عن تحت الطبايع عندنا وذلك لان العلة الفاعلية هو الشيء الذي يترتب عليه الاثر

عند

اثبات بطلان كون طبايع الاشياء علل فاعلية لامور موجودة على الحكماء

عند وجوده ويتخلف الوجود واذا لم يكن ذلك الشيء لم يحصل ذلك الاثر وكذا ينعدم بعدمه ولم يتخلف
هذا الترتب وجودا وعدما فهذا انسب العلة الفاعلية مثلا النار علة فاعلية لاحراق القطن لانه
لو القطن تقارنه اشياء كثيرة كالماء والهواء والتراب وغيرها فلا يحترق ويبقى على حاله واذا لاقى القطن
احترق في الساعة فيحكم العقل ان فاعل الاحراق طبيعة النار ومن راى هذا ثم حكم بان النار ليست
علة فاعلية للاحراق فكلامه من باب السفسطة لان تاثير العلة الفاعلية ليس الا هذا الحق قال
عند رؤية احتراق القطن بالنار ان النار ليست علة الاحتراق بل شيء آخر فهو مكابر مخالف لضرورة
العقل والحس ثم انتم معاشر المسلمين تقولون ان سائر الممكنات مستندة الى ايجاد الله تعالى ابتداء بلا ايجاب
ذاتي منه ولا علية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض وهذا مخالفة لضرورة العقل وانكار ما هو الشاهد
نعم العلة الاولى المعلول الاول الذي هو العقل هو الله تعالى ثم ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها
علة حقيقية لبعض كما يحكم به ضرورة العقل والمشاهدة فقال فضل الله كانك نسيت يا فيلسوف
ما القينا عليك البرهان القطعي على انه لا مؤثر في الوجود الا الله وان كل ما تراه من الغير في الوجود فمحال ان
يكون مؤثرا وطبايع الاشياء موجودات متاثرة في الوجود عن الغير فكيف يجوز ان تكون مؤثرة وعللا فاعلية
للاشياء الوجودية فهذا تك بهذا تريد انكار معجزات بعض الانبياء او تاويلها كعدم تاثير النار في ابراهيم عليه السلام
بانها برد وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك ونحن نقول ان عدم قبول الفلكيات للخرق فقد عرفت
بطلانه فيما سبق واما في غيره فلا دليل لك على ما ذكرت الا مشاهدة مرارا من ترتب شيء على شيء وهذا لا يدل
على العلاقة العقلية والعلية الحقيقية بل يدل على السببية العادية ولا نزاع فيها وما ذكرت انه من ضرورة
العقل فهو ممنوع والسببية العقلية لا يثبت الا بالدليل الدال على ان عدم العلية لهذه الطبيعة يستلزم
خلفا وهذا الدليل لم يتم فكيف تدعي انه سفسطة ثم انكم معاشر الفلاسفة تعترفون بجواز خرق العادة
لوقوعه والعادة عبارة عن امر مستمر تشاهد مرارا وكثيرا من خوارق ما لا يقع قبله مثله بل مرات

اثبات بطلان كون العقل الفعال علة لصور العناصر على الحكماء

قوله ان ينسخ الطبايع

العادة على حالها الى زمان وتبع ذلك الحادث فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس من العادات التي جرت
مع جواز وقوع خلافها غاية الامر انه لم يقع الى الآن او وقع من قبل لكن لم يسمع به او يقع في زمان متطاول
في المستقبل ودعوى الضرورة في ان ترتب الشيء على الشيء يفيد العلم بعلية الاول للثاني ممنوعة اذ دعوى
الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة على ان هذا مبني على نفي كون الله تعالى فاعلا مختارا انه
الفاعل للاشياء لا الطبايع عن التاثير في الاشياء وجودا وعدما وله من في السموات والارض
كل له قانتون وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم
قال الفيلسوف ايها العالم هب ان ما ذكرنا من كون طبايع الاشياء علة فاعلية للاشياء
الوجودية قول باطل ورأي مزيف وقد ذهب بعض اصحابنا الى هذا فكيف تقول ان لا مؤثر في الوجود
الا الله ان كل الممكنات مستندة الى الله تعالى اولا وبالذات وقد ثبت عندنا ان كل الحوادث في عالمنا
هذا اثر المبدا الفياض وهو المتصرف في هيولى العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس وهو دائم الفيض
بمقتضى ذاته لا بخل فيه ولا عدم وانما تاخر بعض الفيض لعدم تمام استعدادات المحل فان وجود كل
حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية لمبدئها واردة على المحل اعني الهيولى او الموضوع
او البدن مستندة الى الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا بعد قرب ويستعد
المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهي الى استعداده القريب الذي لا يحتاج بعده الى شيء آخر فحينئذ يفيض
من المبدا ذلك الحادث الى المحل بواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدا مع كونه واحدا
بالذات وقد يكون بعض الشرائط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كقابلية شعاع الشمس فانه يجعل
ثوب القصار ابيض ووجه الاخر اسود ويلين الشمع ويصلب الطين فقال فضل الله
ايها الفيلسوف اني سائلك عن شيء ان اجبتني صدقت كل ما قلت اني سائلك عن هذا المبدا الفياض
الذي تنسب وجود الحوادث اليه من اي دليل علمت وجوده فان قلت دل على وجوده احتياج

الاجسام

الاجسام العنصرية في الوجود والصور النوعية الى علة والعقول السابقة على العقل العاشر ليست لها جهات كثيرة
يصح بها ان يكون علة لصور غير متناهية وموجودات غير محصورة فلزم ان يكون هناك عقل وجهات كثيرة
يصدر عنه الاشياء الكثيرة وذلك العقل تسميه المبدا الفياض قلنا انت تزعم ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد وكلما تعدد معلوله كما تقول ان العقل الاول انما صدر عنه ثلاث جهات يصدر منه جرم وعقل ونفس وتعدد المعلولات على
حسب تعدد جهات العقل فهذا العقل العاشر الذي سميته المبدا الفياض اذا كان مبدا للموجودات الغير المحصورة
والصور النوعية التي لا تحصى لابد ان يكون له على حسب ما عرفت جهات غير محصورة ليمكن صدور المعلولات الغير
المحصورة منه فيقال لك يا فيلسوف وعد له منشا الف جهة حتى اصدق امكان صدور الصور الغير المتناهية فان
انت عجزت عن عد الف جهة بل الاف جهة كيف تدعي انه صار مبدا للمعلولات الغير متناهية ولو كان تعدد
الجهات في الجملة كافية في صحة كون العقل المجرد مصدرا للمعلولات غير متناهية فلم لا يجوز ان يكون فاعل تلك
الحوادث هو العقل الاول لتعدد الجهات فيه في الجملة او واجب آخر من المبادي التي هي اعلى من العقل العاشر ومن اين
علم عدم تعدد الفاعل للعنصريات كالفلكيات مع كثرة الاولى وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فانه شأنكم في هذه الاحكام بلا دليل اصلا وما ذكرتم في معرض الدليل على كون
الباري تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار مع عدم تماميته لا يجري ههنا قطعا ثم ان توهم هذا يناقض كثيرا من
قواعدكم منها حكمكم بان حركة الثقيل الى صوب المركز والخفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة
الواقعة على هذا القول هو العقل لا طبيعة الثقيل والخفيف اذا حكمتم بان كل الحوادث السفلية صادر عنه
وفاعل لها ومنها حصر الحركات والميول في الطبيعية والقسرية والارادية فلان حركات الاجسام السفلية و
ميولها على هذا التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدا خارج عن المتحرك ولا قسرية لوجهين احدهما انهم
فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدؤها خارجا عن المتحرك ومغايرا عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والعقل الفعال
منتف فيها اذ لا وضع للعقل وثانيهما انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي

فلما لم يكن ميلاً طبيعياً لم يكن حركة قسرية ولا ميلاً قسرياً ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية
ما يكون مع قصد الحيوان واختياره وكذلك الميل الارادي والمبدأ عندهم موجب لا مختار ومنها حكمهم بان كل
جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذا خلي وطبعه اي فرض وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له مكان حتى
لا ينتقل عنه الا قاسر ولو خارجا عنه لكان طالبا له حتى لو ارتفع المانع لعاد اليه بالطبع ووجه الضعف فيه
ان حصوله في ذلك المكان من اغراضه والمفروض ان مبدأ جميع الاغراض هو العقل الفعال فلا يكون
مقتضى طبع الجسم والا لاجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد وهو محال بالجملة ما قيل في بيان
دليل تام على وجود العقل الفعال بطريق العقل بحيث لا يتأتى عليه منع ونقض واما بحسب الوحي وطريق
النقل فلم يثبت ان احدا قال ورد خبر على وجود شيء مثل ما قلت والملائكة عندكم ايها الفلاسفة هم
العقول وعلى هذا يكون ذلك الذي هو اعظم الملائكة في السماء الاولى هو العقل العاشر وهذا الملك ليس
له الا حافظ السماء ومنع الواردين وتطرق المعارضين بغير اذن الله عن الورود والعروج وليس
له اعطاء الوجود وافاضة الصور وهكذا العناصر من البسائط والمركبات ثبت بالوحي ان لهم حفظة
كملك الجبال وملك البحار وملك الرياح وملك الامطار وهؤلاء الملائكة مطيعون لما امرهم الله تعالى لا يعصون
الله على ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعطي الوجود ومفيض الصور هو الله تعالى وحده لا شريك له والذين
تدعونه [illegible] من دونه لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون الهكم
اله واحد فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون هذا هو الرب الذي ينبغي فارجع
عن الالهة الباطلة واختر التوحيد ينفعك في الدنيا والآخرة والله على كل شيء شهيد قال الفيلسوف
ايها العالم طال ما دعوتنا الى الاذعان بان فاعل كل الممكنات هو الله تعالى وهو الفاعل المختار الذي
يفعل الاشياء باختياره كيف يشاء ولا مدخل للاستعداد ولا لوجود الشرائط في احداث الممكنات
وما زعمت انت وامثالك من علماء دينك من استناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار مستلزم
للاشياء

[illegible]
الاشياء مستبعدة في امور مستنكرة لا يقبلها عاقل ولا يتعقلها قابل وذلك لان نظري العقل في
في صحة تعلق الارادة بهما متساويا بالنسبة وبعد تعلقها باحدهما جاز في كل آن ان يتغير ويتعلق
بالآخر فح يرتفع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعا اذ لا يجوز ح
ان يكون اما مثلا جبال شواهق عليها نيران مشتعلة واشجار مرتفعة وعلى يميننا جنان ذوات
افنان واشجار وحدائق وعلى يسارنا رياض وحياض وازهار وامثال هذه الا انا لا نرى شيئا
منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله خلق علمه فينا وكذا يلزم ان لا يكون شيء من علومنا
البديهية والحاصلة بالنظر لا في الآلهيات ولا في غيرها يقينيا لجواز عندنا بدايتها لانه يجوز عندكم
ان لا يخلق الله فينا العلم بالامور الضرورية ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل
يخلق فينا الجهل بها فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر جزما مطابقا وهذه الامور غني عن البيان
فقال فصل الله الحق ولا تتعجب عن امثالها في هذه المسئلة ثم تكلم بالجواب عن شبهة الفيلسوف
فنقول مذهبنا معاشر المسلمين ان كل الحوادث مستندة الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب
ذاتي منه ولا علية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى لحكمة خفية لا يعلمها الا هو
بترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منهما
بدون الآخر وعلى جعل الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده مثلا
يجوز في نفس الامر ان يترتب احراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء لكان يستبعد كما يستبعد
الآن عكسه نعم لا ايجاد لبعض الاشياء شرائط لا يمكن ايجادها بدونها كايجاد العرض فانه لا يمكن
بدون وجود محل له هذا مذهب اهل الحق من اصحاب ديننا واما الجواب عن الشبهة التي اوردته
ايها الفيلسوف فمن وجهين الاول النقض الاجمالي وهو انا نقول مثل ما اوردتموه علينا وارد عليكم فانكم
معترفون بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى الوقوع وانما يقع بمرجح

والمرجحات من وجود الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع كثيرة كثرة لا ترجى ضبطها كيف وانتم تقولون
لكل حادث معدات لا نهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور الاحاطة بها واذا كان كذلك فلعل
بعضا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات يكون مفقودا فلهذا لا نراها مع كونها
موجودة هناك فلا يكون علمنا بعدمها يقينيا بل مجوزا بما ليس بمرجوح الوجه الثاني انا نقول المحال اما
محال عقلي وهو ما يلزم من فرض وجوده محال عقلا كاجتماع النقيضين او غيره ومحال عادي وهو
ما يكون في العادة مستنكرة واقتضت العادة خلافه وان لم يكن وجوده محالا عقلا والاستلزام الذي
ذكرته ليس يستلزم المحال العقلي لان كون اناس مثل جبال شواهق وغيره مما ذكرت ليس في نظر العقل محالا لانا نعترفون
بان الحس قد يغلط فلعل عدم رؤية الجبال الشواهق وغيرها من غلط الحواس فعلى هذا التقدير لا يكون محالا
عقليا وان قلت انما امر المحال العادة سلمنا ذلك وما ذكرت من الاستبعادات والاستنكار على الامور
المذكورة نحن نتبعك فيها ونقول امثال هذا لا يجوز في عادة الله ان يكون وان امكن وقوعه بالنسبة
الى عموم القدرة وخرق العادة الذي هو طريق معجزة الانبياء انما يكون بوقوع ما يستحيله العادة لا بوقوع
ما يستحيله العقل لان هذا المحال والمحال لا يصير متعلقا للقدرة لا لنقص في القدرة بل لنقص في المقدور
الذي لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة وما ذكرت من ارتفاع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية المتعلقة
بالممكنات فغير لازم لان عادة الله تعالى جرت بحصول العلم بالنتائج بعد ملاحظة المقدمات فلا تتخلف
النتيجة اذا كانت المقدمات مستجمعة لشرائط الانتاج وهذا التخلف محال عادة لا عقلا لجواز ان الناظر
يعقل بعد ترتيب المقدمات ولا يتفطن لاندراج الاكبر في الاوسط والعلم بالنتيجة موقوف على هذا
التفطن فيكون التخلف محالا عادة لجريان عادة الله تعالى على هذا فكيف يرتفع الوثوق عن العلوم النظرية
واما البديهيات فاكثرها الحسيات وهي كما علمت لا تخلو عن تطرق الغلط اليها فلم يكن شيء من ادراك
المحسوسات يقينيا لاحتمال تطرق الغلط واما باقي البديهيات سوى الضروريات العقلية فهي
مبنية

مبنية على اصول الحكماء من الاكثرية الفطرية وذلك لان الانسان في فهمه فطرة خالية عن الادراكات الكلية
ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها تنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس بافراد
من الانسان تنبه لمشاركة بينها واذا احس بالفرس مع الموجودة تنبه لمباينة بينهما وانتزع منها صورا كلية ويحكم
بعضها على بعض ايجابا او سلبا اما بديهة [illegible] او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع او نظر كما في اثبات
البديهيات والنظريات فتبين انكم معشر الفلاسفة انما تفوهتم بعدم الوثوق على الاكثر [illegible] فكيف يعتقدونه
لو ان الحكم باستناد الحوادث الى الفاعل المختار يوجب عدم الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية والحاصل ان الله تعالى
هو الفاعل المختار [illegible] وجرت عادته بترتيب بعضها على بعض فهذه العادة غير منخرمة الا في صورة خرق العادة
وانتم تعترفون بذلك هذا ما اوردناه في جواب سؤالك ومعنا شبهة احسن الدفع والان نقيم الدليل على
استناد الحوادث كلها الى الله تعالى [illegible] نقول كل ممكن يجوز ان يتعلق به قدرة الله
ولا شك ان هذا الحكم [illegible] قدرة الله تعالى [illegible] فما لم يقع بالقدرة [illegible]
اجتماع المثلين [illegible] قدرة الغير [illegible]
قدرة الله تعالى [illegible] وهذا باطل فيجب ان يقع بقدرة الله تعالى فقط وهذا
هو المطلوب فان قلت [illegible] قدرة الله تعالى [illegible]
بالشر والقبيح تعالى الله [illegible] الشر عندكم ليس بوجود
والوجود خير محض فلا يتعلق القدرة بالشر [illegible] القصور في القدرة بل القصور في المقدور فلا
يتعلق القدرة بالشر لكونه عدميا واما عندنا فلان [illegible] بالنسبة [illegible] امور
نسبية فلا شر ولا قبيح بالنسبة الى الله تعالى [illegible] ولا شريك بالله [illegible]
شيئا ام لهم شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار قال الفيلسوف
وقد بلغنا من مذاهب [illegible] انكم تنكرون تجرد النفس [illegible] وهذا مخالف لصريح العقل والنقل

اثبات بطلان تجرد النفس الناطقة الانسانية على الحكماء

المرتبة فان النفس الانسانية التي هي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذو حيوة بالقوة ليس هو عين البدن ولا جزء منه ولا المزاج بل
ليس بجسم ولا جسماني كما قلت في هذا يا عالم الترك كما زعم اصحابك انها ليست مجردة فانهم عليك الدلائل او توقفوا
في تجرد النفس كما وافقنا فيه كثير ممن لم يحظ من الحكمة كالامام المشهور بالغزالي والحليمي والراغب الاصفهاني وغيرهم
من ارباب الحكمة من اهل دينكم فقال فضل الله ان علماء ديننا اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن الراوندي انها
جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى اخره ولا يتحلل ولا تتبدل
فاذا انت سارية في البدن فهو حي فاذا فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدا الحس والحركة وقيل هي قوة في
القلب مبدا الحيوة في البدن وقيل النفس ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية تكون بها مبدا العلم
والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدا الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة
في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدا التغذي والنمو والتوليد وتسمى بالشهوانية لانها مبدا الجزم الملايم وقيل
النفس هي الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط تقررت في
البدن وتخطيطه وتخالف الى غير ذلك من الخيالات هذه مذاهب افراد القوم والطوايف منها واما انا فاختار فيه
ما عليه السلف الصالح وهو ان النفس جسم نوراني سارية في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد خلقه الله تعالى
لتدبير البدن واحساس الاشياء والاستدلال بوجوده وتوحيده وتعقل الكليات والجزئيات من العلوم التي علقها
الله تعالى فيه ونسبته الى البدن مثل النور الى الشق وهذا البدن كالهيكل لذلك الحاكي من افعاله وهو منه كالاثر فما
دام هذا النور باقيا في البدن فهو حي واذا فارقه فهو كالشمس اذا غاب يبقى ظلمة الموت الى ان يأمر الله تعالى بعد
نفخ الصور ان يرجع الى تدبير البدن وما دام مفارقا عن البدن بعد الحيوة الطبيعية فقد يكون مكتسب من
الاعمال الحسنة والسيئة وهو ايضا رقيب بالكلية عن البدن بعد الموت بل ينقطع تدبيره للبدن وتصرفه فيه
ولم التفات الى البدن لا على الوجه التعلق الطبيعي التي منه الحس والحركة الارادية فالميت وان كان باليا عظاما
بدنه الطبيعي فهو متعلق به لا على وجه التدبير وحقيقة الانسان هي المركب من الروح والبدن فبعد الموت

يبقى

يبقى الروح المفارق وهو اما معذب او منعم حتى يتعلق بعد نفخ الصور فيصير مركبا كما كان في البدن الاول
من الروح والبدن فالنفس الانسانية هي الجسم النوراني يرجع كما يرجع الشمس ويوقع نورها على البدن
فالنفس وهذا هو المعاد الجسماني هذا هو المذهب لجمهور المحققين منا وقد قال الله تعالى ولله
يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والاصال قال المحققون المراد من
الظلال الابدان وانت يا فيلسوف تدعي ان النفس الناطقة الانسانية جوهر مجرد لا جسم ولا جسماني
فهات براهينك على هذا المدعى لنبطلها ونذكر فسادها ونعلمك ان ما ذهبت اليه من تجرد النفس
الناطقة الانسانية انت واشياعك باطل قال الفيلسوف لنا ادلة قوية على تجرد النفس تدل على انها
ليست هي البدن ولا جزءا منه ولا المزاج اذ كل من هذه المذاهب ذهب اليه جماعة من اهل دينك بل على
انها ليست جسما ولا جسمانية مطلقة والكل تنتهي الى عشرة دليلا الاول ان النفس لا تغفل عن ذاتها وحال
من احوالها حتى في النوم والسكر ايضا ولهذا اذا صيح عليه باسمه العلم يتنبه وايضا اذا وصل اليها
مؤذيه مثل ان يضرب او يقرب منه النار فانه لم يدركه ولم ينقبض عنه كان ميتا وان ادركه وادرك
انه مؤذيه لزم ان يكون عالما بذاته قبل وصول المؤذي اليه لان العلم بنسبة شيء لشيء بدون العلم
بالمنتسبين محال وتغفل عن بدنها واجزائه كلها وعن مزاجه بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه يظهر
ذلك بان يفرض ان الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس
اجزاؤه معلقا في هواء لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا تدرك
الا بالبصر او اللمس وقد فرض خاليا عنهما وعن بواطنه لانها لا يدرك الا بالتشريح وهو ليس بحاصل
في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزءا منه ولا مزاجه ولا شيئا من
حواسه وقواه فقال فضل الله ان من ادعى ان النفس المدرك هو البدن او المزاج اني يسلم ان الانسان
في الحالة المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج على تقدير عدم تلامس الاجزاء حتى يدرك شيئا

وحينئذ دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكرا ولا من ان النفس لا يعقل عرضها في حال من احوالها وما ذكره
في بيانه من الوجهين فليس بشيء الا ان تنبهه بالصياح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل بشيء منهما على تعقله
بذاته وقبل تنبهه لم لا يجوز ان يحصل له هذا العلم مع تنبهه بالصياح وبوصول المؤذي مع ان هذين
الوجهين بناء تبانيه في غير الانسان من الحيوانات وما ذكرناه من ابطاله دليل هذا يا فيلسوف اعلم
انقراض مذهب البدن من اهل ديننا والا فقد ذهبنا ان النفس غير البدن لانه النور والبدن كالظل
والنور غير الظل وان كان وجود الظل وظهوره به قال الفيلسوف الدليل الثاني ان النفس لو كانت
هي البدن او في البدن لضعفت عند ضعف البدن وليس كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها
هي البدن او جزءه فظاهر واما على تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمانية انما تفعل بالجسم وتكون
الجسم الة لها وشرطا لها في فعلها واختلال الشرط يوجب اختلال المشروط فيقع الفعل على النقص
كما في قوة الحس والحركة واما انتفاء اللازم فلان النفس قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن وان
الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد مع ان الالة البدنية في الانتقاص والانحطاط
فقال فضل الله انه لم لا يجوز ان يكون حدوث اعتدال الجسم يقوم به الفاعل شرطا في كمال
الفعل والزائد على ذلك الحد اما مستغنى عنه فقط او قادحا في كمال الفعل والنقصان انما يقع على
ذلك الزائد فيكون الفعل مع هذا النقصان اما على ما كان او اتم واذا تعدى النقصان الى ذلك الحد
يقع الفعل ناقصا كما في الشيخوخة وبما ذكرنا يندفع ما قيل ان بقاء ذلك الحد لا يوجب الا بقاء
الفعل على الحد لا ان يزداد عند نقصان الجسم والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم
الاختلال وابطال هذا الدليل يا فيلسوف مثل ابطال الاول في كونه لنصرة اهل الدين لا للقول
بان النفس عين البدن فانه ليس من مذهبنا بشيء قال الفيلسوف الدليل الثالث ان النفس
لو كانت هذا البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الان هو الذي كان قبل هذا بسنين والتالي

باطل

باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي تولد في يوم كذا منذ سنين واما الملازمة فلان البدن دائما
في التغير بالتحليل وورود بدل ما يتحلل ففي المدة الطويلة ينتفي ما كان اولا بالكلية ويحصل بدله شيء واذا
انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة انتقال العرض بالحلول وانتقال الحال الى محل آخر
فان قلت يا عالم هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء باقية
ما دام الشخص باقيا ويكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها قلت اجزاء كل ركن من البدن من اللحم وغيره متشابهة
الماهية يجوز على كل واحد منها ما يجوز على الآخر فعروض التحلل لبعض منها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح
فقال فضل الله ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الاخر لا ان يقع
لكل منها ما يقع للاخر ولا نسلم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعضها ويبقى لتحلله دون بعض لارادة
المختار كما هو الحق او لسبب آخر الى سائر الممكنات قال الفيلسوف الدليل الرابع ان النفس مجردة لانه
يمتنع ثبوت شيء من الجسم والجسماني لها وهو كذلك فليس بجسم ولا جسماني اما الكبرى فبينة واما بيان الصغرى
فبوجوه احدها ان النفس محل لما هو غير منقسم الى الاقسام المتباينة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم
كذلك في جسم وجسماني بيان المقدمة الاولى ان المعقولات تحصل في النفس ومن المعقولات ما هو غير
منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة
دفعة وهو ظاهر الامتناع ولو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية لا بد فيها
من الوحدة لانها مركبة من الوحدات فيثبت تعقل النفس للواحد وتعقل النفس للواحد هو حلوله غير المنقسم
فيها وبيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني قابل للانقسام وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير
المنقسم في شيء منهما اما انقسام الجسم فظاهر واما انقسام الجسماني اي الحال في الجسم فلانه لو كان غير منقسم
مع كون محله منقسما فلا يخلو اما ان يكون بتمامه حالا في الجسم فلا بد ان يكون في كل جزء من محله فيكون الواحد
بالشخص حالا في محال غير متناهية وهو ظاهر البطلان واما ان لا يكون حالا في شيء من اجزائه فلا يكون

حالا فيه اصلاً وهذا خلف واما ان يكون حالا فى بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك
البعض لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا فى الجسم لان
غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا فى الجسم هذا خلف وان كان منقسما ينقل الكلام
اليه والى حلول الحال فيه انه فى كل من اجزائه او ليس فى شئ من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين
امتناع حلول غير المنقسم فى الجسم وفى الجسمانى فقال فضل الله ان ما تعقل يا فيلسوف
مبنى على كون التعقل هو حلول المتعقل فى ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف الشئ
عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول لا نسلم ان الحلول فى ذات العاقل
لجواز ان يكون فى آلة له وينكشف من هنالك عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم
فى النفس وايضا ما ذكرت يا فيلسوف فى بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال ينتقض
باشياء كثيرة مثل النقطة والوحدة والاضافات كالابوة ونحوها فانها كلها امور موجودة
عندهم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة فى عدم انقسامهما واما الاضافات فلانه
لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلا فى نصف الاب ومحال المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر
وايضا ما ذكرت يا فيلسوف فى بيان ان النفس يحل فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسمانى
يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان المدركات الحسية تحل فى الحواس ومن تلك المدركات ما
هو غير منقسم والا كان مدركا مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة ولو سلم
امكانه فالمطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس قوى جسمانية فثبت ان
الجسمانى يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل على انه لو تم لثبت ان النفس ليست جسما ولا
جسمانية ولا يلزم ان يكون مجردة لاحتمال ان تكون جوهرا فردا متحيزا الا انك بنيت كلامك
فى هذا الموضع على بطلان الجزء الذى لا يتجزى بناء على ادلتك فى بطلانه قوية وسترى حالها

قال الفيلسوف

قال الفيلسوف الدليل الخامس من الادلة الدالة على ان النفس الناطقة الانسانية ليست بجسم ولا جسمانية
ان عارض النفس يجوز ان يكون مجردا وعارض الجسم والجسمانى يمتنع ان يكون مجردا اما بيان الاول فهو ان المفهوم الكلى
يحل فى النفس وهو مشترك بين افراد مختلفة فى الكم والكيف والاين والوضع وغيرها لذلك فلو لم يكن مجردا لم يتحقق
هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له لواحق مادية من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغيرها لذلك فلا
يطابق ما ليس له تلك العوارض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل يمتنع مطابقته لفرد اصلا واما بيان الثانية
فانه كل جسم وجسمانى لا بد له من هذه العوارض التى يمتنع تحققها للمجرد واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب
اختصاص الحال بها فقال فضل الله ان هذا ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية
المعلوم فى النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطبع فى النفس هو صورة المعقول الكلى لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة
وذى الصورة كما فى صورة الفرس المنقوش مع الفرس فجاز ان لا يكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة
مشتركا وان يكون الصورة متصفة بتلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فاتصاف الصورة
بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها فجاز ان يكون مجردة عنها ومشتركة بحسب ذاتها والله اعلم قال الفيلسوف
الدليل السادس ان النفس يقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسمانى يمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى
فان النفس يتعقل الاعداد والاشكال ومراتبهما غير متناهية واما الثانية فلما تقرر ان القوى الجسمانية
لا يقوى على آثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة فقال فضل الله انا لا نسلم ان
النفس لها قوة تعقل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله ولو سلم فما ذكرت فى
بيان انها يقوى على الافعال فاسد لان التعقل انفعال لا فعل وليس لك ان تعمم مدعاك بحيث يشمل الفعل
والانفعال اذ نطلان القول بان القوى الجسمانية لا يقوى على انفعالات غير متناهية ظاهر على رايك فان
انفعال النفوس الفلكية الحركية من المبادى العالية بقبول الكمالات عنها وانفعال الهيولى العناصر من
المبدء الفياض بقبول الصور والاعراض عندك انفعالات غير متناهية ولو سلم فانه انما يتم ان النفس يقوى على

تعقلات غير متناهية ونعلم انه ممنوع وانما يلزم ان لو تعقلها بالفعل دفعة وهو ممنوع بل معناه انه لا ينتهي الى حد لا تعقل بعده الى تعقل آخر نعم
ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكرتم في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على غير
المتناهي فقد بينّا وجوه فساده واظهر النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمانية مع صدور الارادات
والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها قال الفيلسوف الدليل السابع ان النفس تدرك
ذاتها وادراكها والاتها ويمتنع ان يدرك الجسم والجسماني ذاته وادراكه والاته فقال فضل الله
ان المقدمة الثانية دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف
يسلم هذا مع انه لا يمتنع ان يكون للحيوانات العجم نفوس مجردة وهم لا يقولون به قال
الفيلسوف الدليل الثامن ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرار الافاعيل بل قد يقوى عليها
كما في توالي الافكار فانها تصير بها اقدر على الفكر والجسم والقوى الجسمانية تكلها وتضعفها دايما
تكرر الافاعيل فقال فضل الله انه يجوز ان تكون القوة العاقلة مخالفة بالنوع لساير
القوى مع كون الجميع جسمانية فلا يمتنع اختصاص بعضها بالكلال وبعضها بعدمه فان قلت
القياس المذكور يأباه قلنا كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لا يسلمها
كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل قساوة وصلابة فيضعف معها
العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين وتنبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل قال
الفيلسوف الدليل التاسع ان النفس تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية
والجسمانيات ليست كذلك فان الباصرة بعد ابصار جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخفية
والذايقة بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة قال الفيلسوف الدليل
العاشر ان النفس ينطبع فيها صور كثيرة من غير مزاحمة بعضها ببعض والجسم والجسماني ليسا كذلك
فان الصورة المنقوشة في الجدار مثلا ما لم تمح لا يمكن اثبات صورة اخرى في محلها فقال فضل الله

جواب كون النفوس الفلكية قوى جسمانية مع صدور الحركات الجزئية

جواب دليل التاسع ليس مذكورا في مسودة المصنف رحمه الله كما انه وقع ذهول عن هذا الجواب

قد مر جواب هذا في جواب الدليل الخامس مع ظهور انتقاضه بالاخير لقوة الخيال والفكر وغيرهما قال
الفيلسوف الدليل الحادي عشر ان النفس ينطبع فيها ماهيتا المتضادين معا ولا شيء من الجسم و
الجسماني كذلك اما الصغرى فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينهما ولا بد للحاكم بالنسبة بين الشيئين
من العلم بهما معا ولا معنى للعلم بالشيء الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى فلظهور امتناع اجتماع
الضدين في الجسم والجسماني فقال فضل الله ايضا مبني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت
حاله سلمنا ذلك لكن لا نسلم اشتراك الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع قال الفيلسوف الدليل
الثاني عشر ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة كما يحكم بان هذا المبصر
او هذا المتخيل حلو او مر او حار او بارد او خشن او لين وان هذا المحسوس ينبغي ان يتحرك نحوه او
ينفر عنه ويطلب هذا ويهرب من ذاك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم ان واجب الوجود
واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة ان ليس جسم ولا جسماني
يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض
شيء غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب فقال فضل الله ان من يزعم ان النفس جسم او جسماني لا يسلم الفروق
التي تدعيها بالنسبة الى ان هذه الادراكات لا يحصل للجسم والجسماني فلا يتم هذا
في المحاجة معه قال الفيلسوف الدليل الثالث عشر ان النفس لو كانت جسما او جسمانيا لزم جواز
كون شخص عالما بشيء من وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في ان واحد وهو محال بالضرورة واما
الملازمة فلانه يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء اخر لانقسامها فيكون عالما وجاهلا
معا فقال فضل الله المراد بالجهل ان كان هو الجهل البسيط فقساد ما ذكر ظاهر لانه ليس صفة
ثبوتية فانما الجهل هو عدم العلم عما من شانه فالعالم بشيء من له العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له
اصلا فاذا قام العلم بجزء من نفس الشخص فهو عالم لا جاهل وان اصطلح احد على اطلاق الجاهل عليه

ملاحظة

باعتبار خلو جزء من نفسه من العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم بجزء منها فلا نزاع
معه ولا امتناع فيه وان كان المراد به الجهل المركب فان ما ذكره في بيان الملازمة من انه يجوز
ان يقوم العلم بجزء الى آخره ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام
الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون الشخص معتقدا للنقيضين في حالة واحدة سواء كان
اعتقادهما في محل واحد او في محلين وثانيها انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل النفرة والشهوة
واللذة والالم فان كلها اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتهيا لشئ ومتنفرا عنه او ملتذا به
ومتالما عنه هذه ادلتك يا فيلسوف ذكرت لنا وابطلنا بطريق البحث ولو اقمت الف دليل على هذا
المدعى [لا يكون] [illegible] حالك فيها الا مثل حالك في هذه الادلة لان التجرد الذي تدعيه باطل واقامة
الدليل على الباطل لا يزيد الا خزيا وخسرانا فارجع الى الحق واعلم ان الله تعالى يقول في كتابه العزيز
ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا فحقيقة الروح وادراكها
مخفية عن عقول البشر وهو من امر الله تعالى وما ذكرت انها ليست بجسم ولا جسمانية فليس هذا ادراك
حقيقتها ولا اثبات وصف وجودي لها بل ذكرت لها صفة سلبية وما اقل افادة معرفة حقيقة الشئ
بالصفة السلبية فعد الى مذهب اهل الحق الماخوذ من الكتاب والسنة وبالله التوفيق قال
الفيلسوف انك يا عالم اول ما شرعنا في هذا البحث ذكرت ان النفس الناطقة الانسانية جسم لطيف نوراني
سار في البدن خلقه الله لتدبير البدن وذكرت ان اكثر علماء دينكم اختاروا هذا فاذكر لنا حقيقة
الجسم النوراني واتم الدليل على مدعاك هذا حتى ننظر في حقيقته فانه عندنا استحال ان يكون النفس
الناطقة جسما او جسمانية وما اوردت من الاعتراضات على ادلتنا فنحن نسلم وروده بحسب
الظاهر وموافقته لقواعد علم المناظرة ولكن في مقدمات ادلتنا نوع خفاء فيحتاج الى تجربة
او حدس قوي او غير ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الالزام للجاحد لها لكن المسترشد

الطالب

الطالب للحق بادعائه والانقياد يستمع لها فقال العالم ايها الفيلسوف يكفي في علمك انا اخذنا هذا التعريف
من ائمة علمائنا وهم اخذوه من السلف والحاصل ان الله تعالى لم يوت علم الروح لاحد كما ذكر انه اليهود كانوا
يدعون علم الحكمة ومعرفة الموجودات فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حقيقة النفس الناطقة
او لينا ليتبعوا فاوحى الله تعالى الى رسوله هذه الآية وقال في آخره وما اوتيتم من العلم الا قليلا
ولما قال الله تعالى قل الروح من امر ربي اي من عالم الامر الذي هو مقابل العالم الشهادة وذلك
العالم الذي ليس فيه ظلمة المادة وكدورات الطبيعة فهو عالم النور واذا كانت الروح من ذلك العالم
فلا بد ان يكون نورانيا وانما قالوا انها جسم لان الموجود عند علمائنا اما واجب الوجود وهو الله تعالى
واما ممكن الوجود وممكن الوجود اما جسم او عرض او جزء الجسم فالروح ليس هو عرضا لانه قائم بنفسه
لا يحتاج الى موضوع وليس جوهرا فردا هو جزء الجسم لكونه بسيطا فلا يصح ان يكون مصدرا للافعال
الكثيرة ولا يمكن ان يقوم به ارادة وفعل فيكون جسما نورانيا والمراد بالنوراني انه منسوب الى
النور والمراد بالنور الظاهر لذاته المظهر لغيره فالروح هو الظاهر بذاته لعلمه بذاته وصفاته والمظهر
لغيره بالتصرف والتدبير في البدن واظهار الكمالات التي يستعد لها البدن فهو جسم نوراني ولما كانت
هذا شأن الملائكة وسكان عالم القدس انهم اجسام نورانية ذكر فيصل وقال سار في البدن
سريان النار في الفحم خلقه الله تعالى لتدبير البدن والاحساس بالاشياء بالآلات التي خلقها الله
لدقائق ذلك الجسم النوراني كما ذكره الحكيم في كتاب المنهاج لجميع القوى الحاسة والطبيعة
ولكن لا يظهر آثاره الا في الذي هو مظهر لصفاته وافعاله وهو البدن فاذا استعد النطفة بعدما
صارت علقة ثم مضغة تتعلق الروح به لحصول الاعتدال الذي به يناسب عالم الامر خلق الله
فيه هذا الروح فالروح يخلق اما قبل تعلقه بالبدن او مع حدوث البدن المستعد لتعلق الروح
به على المذهبين فاذا تعلق ذلك الروح بالبدن يظهر بالتدريج آثاره في البدن فالروح لجميع القوى

والالات لكنها يتعطل اذا لم يكن له مظهر هو البدن ثم اذا خرج البدن عن استعداد تعلق الروح به فارقه
الروح كما اذا سد كوة البيت انقطع عنه شعاع الشمس والروح بحاله لا يموت ولا يتغير بالموت
لانه نور والنور لا يصير ظلمة وانقطع بعد انقطاعه عن البدن عن افعاله وآثاره من الاحساسات
والانفعالات الطبيعية في عالم الشهادة وهو باق بحاله يعلم الجزئي والكلي بالذات ويلتذ بالكمالات الحاصلة
في خلقه فيلتذ ان كان من اهل السعادة باعماله وتزكيته من الاعمال الردية وتحليته بالافعال
المرضية والاخلاق البهية ويتألم ان كان من اهل الشقاوة باعمالها الردية وتدنسه بقبايح الاعمال
وشنايع الافعال والخروج من اطاعة الله فهو يدخل الجنة ويعيش مع ارواح السعداء او النار
ويصير من الاشقياء وذلك بحسب سعادته وشقاوته حتى ينفخ في الصور باذن الله ويستعد البدن
الاول لقبول الروح فيعود الى البدن وذلك هو المعاد الجسماني والروحاني واحوال النفس
الناطقة الانسانية في المبدء والمعاد قد فصلنا لك يا فيلسوف لتكون على خبرة من طريق الحق
وان رزقك الله السعادة جعلك من اهل هذا الدين ويفيد لك المعرفة واليقين ويبلغك الى مقامات
الشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما من قال ان النفس هي الجوهر المجرد المتعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وهو يعقل الكليات بذاته والجزئيات بالالات ويعتقد البدن لا بالة التي خلق
فيه بالالات البدنية كما هو رايكم فانه لا بد ان يقول ان النفس اذا فارقت البدن لم يبق لها الة
البتة فانقطع عنه ادراك الجزئيات وساير الاعمال المحتاجة الى الالات البدنية فيبقى موجود
قايم بذاته يعقل الكليات فقط وليس الا هذا فلا عين له يبصر بها ولا اذن له يسمع بها ولا يد له
يبطش بها صم بكم عمي فهم لا يرجعون الى الدنيا ليجددوا العلم بالجزئيات ويأخذوا منها العلم
بالكليات فالعلوم التي تدعون ايها الفلاسفة انها سبب اللذة والالم في المعاد الروحاني لا تخلو
اما ان يكون كليات او جزئيات اما الجزئيات فحضورها عند النفس بعد الموت محال لفقدان الالات

والخزانة لصاحب الخيال والحافظة بطلانهما وخرابهما بالموت واما الكليات فان النفس الناطقة
الانسانية انما يأخذ الكليات من الجزئيات ولاجل هذا تعلق بالبدن ولا شك ان النفس اذا
فارقت البدن لم يبق ما اخذ العلوم الكلية والكليات التي كانت قد اخذها في حال الحيوة من
الجزئيات فهي ليست بحاضرة عندها لانا نرى في حال الحيوة كثيرا من الكليات المتعلقة لنسا
نسيها ونغفل عنها وذهب كبراؤكم ان خزانة الكليات هو العقل العاشر فالاشتغال بالموت
والالم بها اذهب العلوم الكلية عن النفس فهي في الخزانة فاذا عاد الى التجرد الذي تسمونه المعاد
الروحاني فليست الكليات حاضرة لشغلها بالموت واشتغال النفس فهي اي العلوم الكلية بعد الموت
اما ان يكون مكتسبة او عايدة من العقل الفعال الى النفس فالاول فمحال لعدم الجزئيات التي
تكتسب بها ولا تكون عايدة من العقل الفعال فان العقل الفعال يفيض الصور في عالم العناصر
والنفس في هذا الوقت خارج عن عالم العناصر فلا تصرف للعقل الفعال فيه وايضا العقل الفعال
يفيض الصور على حسب استعداد النفس لاخراج ما بالقوة له الى الفعل وبعد الموت لا يكون
قوة ولا استعداد فلا يتصور افاضته على النفس الناطقة بعد الموت فعلم ان الكليات المتعلقة
للنفس التي تزعمون انها بها تلتذ وتحصل لها ابتهاجات ولذات عظيمة وما تقولون من الخرافات
التي لا اصل لها الا علما يقينيا بل الظن والرجم بالغيب فليست بحاضرة بعد الموت عند النفس
فبطل المعاد الروحاني واذا كان المعاد الروحاني واللذات للنفوس العاقلة حق وانتم تدعون
انه حق فلا يكون النفس الناطقة مجردة وهذا هو المطلوب واما من قال بتجرد النفس الناطقة
من اهل ديننا فياتي على كلامه اشياء كثيرة يخالف قواعد الشرع ومثل هذا يكون رجلا متفلسفا
يريد المعاد تتبع الفلاسفة وهو خلاف مذهب الحق ونحن نذكر اشياء مما يترتب على القول
بتجرد النفس الناطقة الانسانية من الفساد في قواعد الشرع منها ان هذا الرجل القايل بتجرد

البعض من علماء الاسلام يقول بالمعاد الروحاني والجسماني معا ويريد بالمعاد الروحاني ما يريد الفلاسفة منه
من حصول اللذات والآلام العقلية ويأول ظواهر الايات والاحاديث الواردة فعلى خلاف رايه
بما لا يرتضيه كبراء علماء الاسلام وقد علمت ان تجرد النفس لا يجتمع مع اللذات الروحانية فيرد عليه
ما يرد على الفلاسفة ومنها ان من قال بتجرد النفس من المسلمين لم يصح قوله بالمعاد الجسماني لان المعاد
الجسماني عبارة عن عود الارواح الى الاجساد فالنفس اذا كانت مجردا وانقطع من البدن لم يبق بينها
وبين البدن علاقة ونسبة الى جميع الابدان على السواء بل الى جميع اجزاء الارض فيجوز ان يتعلق ببدن
اخر او ببعض اجزاء الارض فاذا تعلق ببدن غير بدنه الاول الذي حدث النفس معه فهذا عين التناسخ
والقول به مخاطرة عظيمة والفرق بين المعاد الجسماني والتناسخ ان في المعاد الجسماني يتعلق النفس
ببدنه الذي فارقه اما بكل الاجزاء او بالاجزاء الاصلية على اختلاف المذهبين والتناسخ ان يتعلق
ببدن غير بدنه فهذا القايل بتجرد النفس زعم في بعض مصنفاته ان النفس الناطقة كالراكب والبدن
كالمركب فالمركب يجوز ان يتبدل وكذا المعاد الجسماني ان يتعلق الروح ببدن ما سواء كان البدن الاول
او غيره وما هذا الا القول بجواز التناسخ ومنها ان الله تعالى يقول في كتابه المبين يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ذكرها في وصف ارواح
السعداء فالقايل بتجرد النفس يترك ظاهر هذه الاية لان النفس اذا كانت مجردة فليس من شانها الدخول
لانه من صفات الاجسام وهو يأول مثل هذا واتفق العلماء ان التأويل في الامور المعادية ممنوع
محظور لا يجوز اصلا وان كان التاويل جايزا لكان تأويل الجنة والنار والحشر والمواقف جايزا واخراجها
عن ظواهرها بان يراد هذه الامور عبارة عن الاحوال الروحانية عبر عنها بالجسمانيات لقصور
الافهام ولتيسير الترهيب والترغيب محض وهو لا يجوز ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
ان الميت اذا وضع في نعشه وحمل الى القبر ترفرف روحه فوق نعشه يقول كذا وكذا كما ورد في الحديث

والترفرف

والترفرف بسط الجناح والطيران بقرب الشيء والحديث يدل على مغايرة النفس والبدن ولان الترفرف من خواص
عليه فالقايل بتجرد النفس لا يسلم الحديث لان المجرد ليس له ان يترفرف لانه ليس بجسم والترفرف
من صفات الاجسام وايضا النفس اذا كانت مجردة ولم يكن لها آلة لادراك المحسوسات الجزئية والنفش
وصاحبه جزئيات فكيف تدرك النفس المجردة التي لا تعقل الجزئيات ثم النفس لما كانت مجردة والمجرد ليس
بجسم يكون له نطق وكلام فالقايل بتجرد النفس ينكر مضمون الحديث نعوذ بالله من التاويلات البعيدة
وقد علمت ان التاويل في الامور المعادية لا يجوز فاعلم ومنها ان القايل بتجرد النفس لا شك انه
منكر لعذاب القبر لانه ورد في الحديث ان الميت اذا وضع في القبر فاتاه ملكان فيقعدانه فلم يقدر على
الجواب فيضربانه بمطارق من الحديد يسمع كل من يليه الا الثقلين ويسلط عليه في قبره تنين له سبعة
رؤوس الى يوم القيمة فان ادعى القايل بتجرد النفس ان النفس يتعلق بالبدن تعلق التصرف والتدبير حتى تعرف
من جهة اللذة والالم فيكون الميت في القبر حيا الى يوم القيمة بالحيوة الطبيعية وهذا باطل لانه يترتب عليه ان
لا يكون محتاجا الى اعادة الروح اليه بعد النفخ في الصور لانه زعم انه معه فهذا هو التاويل في امر المعاد وقد عرفت
عدم جوازه وقد رايت في بعض مصنفات من قال بتجرد النفس انه اول التنين الذي يلدغ الميت وله سبعة
رؤس بالخلق السوء الذي كان للميت له شعب والخلق السوء كان سبب عذابه فشبهه بالتنين فهذا هو
التاويل في امر المعاد وهو دين المتفلسفة ومنها ان القايلين بتجرد النفس من اهل الاسلام يثبتون المعاد الجسماني
والمعاد الروحاني ومرادهم بهذا القول ان النفس المجردة اذا فارقت البدن فلها المعاد الروحاني ولها اللذة
روحانية او الم روحاني ثم يتعلق بالبدن عند الحشر فهذا هو المعاد الجسماني واللازم على الجامع بين القولين
ان ينكر العذاب الجسماني في القبر لان العذاب الجسماني عنده يكون بعد تعلق النفس بالبدن بعد نفخ الصور وفي
مدة البرزخ لها العذاب الروحاني لا الجسماني فيلزم انكار العذاب الجسماني في القبر وهذا القول بعيد عن [illegible]
طريق الشرع وايضا المعاد الروحاني معناه العود الى التجرد فان تعلق النفس بالبدن في القبر فلا يكون

عايداً الى الجود لم يكن قايلا بالمعاد الروحاني ولكان اشد بعدا عن قايل به بهذا خلف ومنها ان القايل بتجرد
النفس خارج لكثير من قواعد الشرع واصوله لان النفوس الناطقة اذا كانت مجردة فلم لا يقول المخالف
الذي اثبت موجودا لا جسما ولا جسمانيا ان الملايكة احق بان يكونوا كذلك واذا كانت الملايكة مجردة
فلا معنى لنزولها الى الارض فان الحركة على المجرد محال ولا معنى لنزول جبرئيل على الانبياء وتكلمه
مع النبي والاتيان بالوحي والمحاربة مع الكفار لاجل قوة الاسلام مما ثبت من صفة جبرئيل والملايكة
لان كل هذه الامور محال على المجردات الا ان يقال كما يقول الفلاسفة ان صورة الملايكة متخيلة
للنبي لقوة متخيلة وصفائها مما سنذكر في باب النبوة ان هذا قول الفلاسفة وكذا يفتح [تفريع] كثير من ابواب
مدعيات الفلاسفة وقد اشرنا الى نبذة منها ولو اردنا تفصيل المفاسد الواردة على القول بتجرد النفس
والموافقة مع الفلاسفة في اصولهم والتصديق كثير من قواعدهم التي تخالف الشرع لطال الكلام ولكن
اطنبنا في الرد على من قال بتجرد النفس بعض الاطناب وغرضنا والله اعلم ليس الا رد على القايل
بل لعلو شأنه وتمكنه وسعيه في احياء علوم الشرع ولكن هذا هفوة صدرت منه وتابعه فيه
كثير من علماء الاعصار التي بعده حتى غلب عليهم التفلسف وجعلوا المذهب الحق لايمة السلف من
علماء الكلام في حقيقة النفس الناطقة نسيا منسيا واتخذوه امرا فريا وينسبون من قال بان النفس
الناطقة هي الجسم النوراني الى عدم الفهم والذهاب الى ظواهر الاعتقادات من غير تعمق فيها وانجر
الامر الى ان صار قواعد علوم الفلاسفة اصولا معتبرة وعدل اكثر الطلبة الى مطالعة كتبهم وقراءتها
والتعمق والتبحر فيها فتركوا علوم الشرع واذا منعهم مانع من هذا واراهم شناعة افعالهم استدلوا
بان ابا حامد الغزالي امام اهل الكلام والفقه وهو صاحب الفلاسفة وذهب الى كثير من قواعدهم
واول امر المعاد وحال هذا البلاء في اول ان ينعقد تلك المهادنة الفاسدة والمصالحة الكاسدة
التي قبلها الامام ابو حامد وبطل القول بتجرد النفس الناطقة المستلزمة لتصديق كثير من اباطيل
الفلاسفة

اثبات بطلان قدم النفس الناطقة على الحكماء

الفلاسفة فيه مرارا وبينا في هذا الكتاب وابطلنا ما كانوا يعتمدون عليه في تجرد النفس ثم فصلنا مفاسده و
شنعنا على القايل به وننبه بنصرة الباطل واهانة الحق توهينا لتقوية مذاهب الايمة الصالحين من السلف
المرضيين رضي الله عنهم ونسأل الله الاجر والثواب فانه الهادي الى طريق الصواب قال الفيلسوف
بلغنا من دينكم انكم تقولون ان النفوس الانسانية حادثة تحدث عند حدوث البدن ووافقكم في
هذا ارسطاطاليس واصحابه واما نحن معشر الافلاطونيين نقول انها قديمة ونستدل عليه بثلثة
اوجه احدها انه لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما دل
من ادلة التجريد فالمقدم باطل فثبت قدمها لانحصار الموجود في القديم والحادث فاذا بطل احدهما
ثبت الاخر بالضرورة وثانيها انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كاين فاسد والتالي باطل لانه قد ثبت
ان النفوس الناطقة باقية بعد خراب البدن ولا تفسد بفساده فالمقدم باطل فالمطلوب ثبت وثالثها
انها لو كانت حادثة لزم لا تناهيها [عدم] مع ترتبها والتالي باطل ببرهان التطبيق فالمقدم مثله بيان الملازمة
انها على تقدير حدوثها يفتقر الى شرايط من جملتها بدن الى النفس ولا بداية غير متناهية مترتبة لدوام
حدوثها ما دامت الحركات الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تناهي النفوس مع الترتيب لامتناع التناسخ
على ما تقرر بين القوم بالادلة فان قلت كيف جوزت عدم تناهي الابدان ومنعت عدم تناهي النفوس
وما الفرق بينهما قلت الفرق ان الابدان والحركات لم يوجد جميعها الا باسرها وعدم تناهيها في مجتمعة
الوجود بل متعاقبة والموجودة منها اعدادا متناهية فلا يجري التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة
الوجود لكنه في النفوس فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق ويلزم
المحال فقال فضل الله ما ذكرت انا معشر المسلمين قايلون بحدوث النفوس الناطقة فكلام حق
وقد قدمنا لك ان العالم بجميع اجزائه حادث ولا قديم الا الله تعالى والنفوس الناطقة من جملة العالم فتكون
حادثة واما الجواب عن ادلتك على هذا المذهب فالمعارضة اولا بالادلة الدالة على بطلان قدم العالم
لم

حتى البدن من قبيل الثاني وهو لا ينافي تجرده الحادث بحسب ذاته

وثانيها ما ابطل به جماعة من الموافقين لنا من اصحاب ارسطاطاليس في حدوث النفوس الناطقة اما الجواب عن الاول فبانه بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس هي البدن واما عن الثاني فبان ما ذكر في بيان الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية دائرة على السنة العقلاء بمعنى ان كل حادث في حد ذاته قابل للفساد وهذا لا يستلزم عروض الفساد عليه لجواز ان يمتنع عند مانع غير ذات الحادث واما عن الثالث فلان برهان التطبيق كما لا يجري في الاجزاء الغير المجتمعة في الوجود كالابدان لا يجري ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتب طبيعي ووضعي كالنفوس فان ترتبها على تقدير حدوثها زماني لا غير قال الفيلسوف ما ادعيت يا عالم من حدوث العالم تقدم مباحثنا وانا ادين من وافقكم من اصحابنا في هذه المسئلة واذكر لنا ما يجيبك عنه فقال فضل الله اما دليل ارسطو ومن تابعه من الحكماء في هذه المسئلة التي وافقونا فيها اهل الحق وهو ان النفوس الناطقة الانسانية حادثة مع البدن فهو ان نقول ان كانت النفوس قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالابدان لزم احد امور اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد او التناسخ او اشتراك الانسان في جميع الصفات النفسانية او تجزي النفس والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخ اما ان يكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت متعددة فلا بد للمتعدد من التمايز فتمايزها اما بذواتها او باقتضاء ماهياتها وهو الامر الاول وان كان لا بذواتها فلا بد ان يكون بالقوابل لان تعدد افراد النوع الواحد لا يكون الا متعلقا بالقوابل كما تقرر في موضعه فيكون كل منها قبل تعلقها بالبدن الموجود الان متعلقة ببدن اخر وهو الامر الثاني واما ان لا يكون في تلك الحالة متعددة فعند التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت كانت نفس زيد بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغير ذلك وهو الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما بطلان هذه

الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلا شبهة في تماثل البعض وفي الثاني فقد البراهين عليه في موضعه والثالث والرابع مما لا يخفى على احد قال الفيلسوف الجواب عما احتج ارسطو ومن وافقكم في حدوث النفس عند حدوث البدن هو ان ما ذكره في بيان الملازمة من التمايز اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة ولو سلم فالحصر فيهما ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير تام ولو سلم فلا نسلم بطلان الامر الاول اذ لا مانع من ان يكون كل نفس منحصرة في فرد وان لا يتماثل نفسان اصلا وليس فيها الا مجرد استبعاد وهو لا يجدي نفعا في المسائل العلمية وفي بطلان الامر الثاني اعني التناسخ ايضا كلام كثير وحجة غير ملزمة للخصم فقال فضل الله دليل ارسطو على هذا المدعى قوي لا باس به وما ذكرت من الرد عليه فليس بمجد نفعا لدفع مقدماته فان التمايز وان كان عدميا لا بد له في مفهومه ان يكون لشيء مثلا تمايز زيد عن عمرو ولا يتحقق مفهومه الا بان يكون لو ليس شيء لا يكون في عمرو حتى يتميز والا اتحدا ولو كان التمايز لا يحتاج ان يكون لشيء اما الذات او غيره لا يكون التمايز بسبب حصول الشيئين المشتركين في كل شيء به اتحدا او انه ليس كذلك فعلم ان التمايز لا بد ان يكون لشيء وكونه عدميا لا يصير سببا لان يكون التمايز لا لشيء وهذا ظاهر واما منع حصر التمايز باقتضاء الماهية والذات او القابل ففيه ان النوع اذا تعدد لا بد من ان يتميز افراده وليس هناك الا نوع اشترك فيه الافراد والافراد هي القوابل للنوع فلا شك ان التمايز اما بذات ذلك الامر المشترك واما بالافراد القوابل له فالحصر استقرائي صحيح والمنع باطل وما ذكرت انه تمايز افراد نوع واحد بالقابل ان سلم فلا نسلم بطلان انحصار نوع كل نفس في فرد وان لا يتماثل نفسان اصلا ففيه ان التماثل واقع محسوس فكيف تدعي انحصار نوع كل نفس في فرد وهو باطل لان بعض النفوس معلوم انها افراد نوع واحد ولا كلام في الامكان لان الوقوع حاصل فعرض

الحصار نوعها في فرد بط خلاف المحسوس واما التناسخ فاية كثر الحج فيه نفيا واثباتا ولكن الحق المقرر
عند المليين والحكماء بطلانه ثم اعلم بانه لا يخفى ان جميع اصحاب ملتنا اتفقوا على ان النفس الانسانية
حادثة فان النفس مما سوى الله تعالى كما بينا الا ان قوما من المليين جوزوا حدوث النفس قبل
حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع آخرون
حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق
الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم
خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه
خلقا آخر اراد بقوله خلقا آخر الروح ولفظة ثم تفيد التراخي فدلت الآية على انشاء الروح وخلقه بعد
تكوين البدن فسبحان القديم الذي تقدم كل المخلوقات ولا قديم سواه جل جلاله قال الفيلسوف
انتم معاشر علماء الاسلام توافقوننا في ان النفس الناطقة التي هي عندنا جوهر مجرد وعندكم جسم
لطيف نوراني سار في البدن كآلتها في تحصيل العلوم وسبب تعلقها بالبدن ان تكتسب السعادات
الاخروية بالعلوم ولها بعد انقطاع عن البدن بهجات ولذات تحصل من العلوم والمعارف وانتم
تقولون ان العلم عبارة عن امر اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات
لتعدد الاضافات بتعدد المضاف اليه فبعد مفارقة النفس البدن لم يبق عند النفس صور علمية
يحصل بها ابتهاج وينقطع تلك التعلقات والانكشافات بالموت فلا يكون لكسب العلوم فائدة
خلقة النفس الناطقة لتحصيلها وايضا يشكل هذا التفسير بالعلم بتعقل الشيء نفسه فان التعلق
الخاص الذي تقولون انه العلم لا يعقل الا بين شيئين متغايرين ولا تغاير بين الشيء ونفسه
فيلزم ان لا يتعقل الانسان نفسه وهذا باطل بحكم الضرورة واما نحن معاشر الحكماء فنقول
ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة ومعنى الصورة ما يوجد عند المجرد لا

اثبات بطلان الوجود الذهني على الحكماء

بوجود

بوجود اصلي بل بوجود ظلي وبيان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار كذلك الشيء ويثبت له احكام
مثل تخفيف المجاور واسخانه واحراقه وتنوير النار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا اصليا ويسمى الموجود
بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه آثاره ولا يثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا
ذهنيا وظليا غير اصيل ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالوجودين شيء واحد لا
تغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي
الذهن صور ثم تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما
المحتاج اليه الوجود الذهني ونحن نستدل عليه بوجهين الاول انا نعقل كثيرا من الاشياء التي
ليس لها وجود في الخارج كبعض الاشكال الهندسية بل كالذي يمتنع وجودها في الخارج كاجتماع النقيضين و
ارتفاعهما وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن هو بكونه معقولا اولى من غيره
بل لم يكن غير المعقول غير المعقول لان الغيرية لا يعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما
صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها والا لكان له ثبوت وليس في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن
لانها نفي صرف بلا هوية فليس بينهما امتياز فثبت المطلوب الوجه الثاني انا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما
ثبوتية اي لا يدخل في مفهومها عدم صادقة ككونها معقولة والحكم عليها واعم من كذا الى غير ذلك
وصدق الحكم الثبوتي يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا مطابقة
الحكم لما في نفس الامر وثبوت شيء لآخر في نفس الامر يستدعي ثبوت الآخر فيه واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن لان نفس الامر منحصر فيهما فقال فضل الله ما ذكرت انا نقول
ان العلم عبارة عن امر اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم وتعدده بحسب
تعدد المعلوم كتعدد الاضافات بتعدد المضاف اليه فهذا كلام حق لان حقيقة العلم
هو الانكشاف كما هو مقتضى اللغة والانكشاف مطاوع للكشف فالله تعالى يكشف الاشياء

على النفس الانسانية كانت آ فيحصل اثره فيها فذلك الاثر يسمى انكشافا وهذا يحصل بنسبة
واضافة بين العالم والمعلوم ولما كان العلم متعديا يصل اثره الى العالم يبقى ذلك الاثر اضافة
لا بد لنسبة بين العالم والمعلوم والادراك من العلم الاضافة واما ادعاء ان صورة حاصلة
عند الذات المجردة كما تقولون فهذا امر غير مفهوم من اللغة ولا من قول من يعتبر بقوله واطلاق
الصورة على ذلك الانكشاف انما هو لمحاكاته للمعلوم الخارجي اما انه من الكيفيات ففيه ما سنذكر
واما ما قلت انه يلزم انه اذا كان العلم اضافة ان لا يبقى عند النفس بعد المفارقة عن البدن
صور علمية فنقول ان الانكشاف الذي هو حقيقة العلم انما يحصل في الدنيا بخلق الله تعالى
اما في نفس الانسان والله يخلق بعد المفارقة هذا الانكشاف فلا يكون النفس جاهلا واما
وجود الصور بعد الموت في النفس فهذا شيء لم يصح عندنا الآن نعلم ان الانكشاف بعد الموت
يكون للنفس بخلق الله اياه وبما قلت من الدليل على الوجود الذهني فمدخول من وجهين اما الوجه
الاول فبقولك ان المعدومات الصرفة لا تمايز بينها ممنوع لان لها لوازم واحكاما مختلفة ولذا
التمايز لم يتصور ذلك وانما قلنا ان لها لوازم مختلفة لان عدم العلة لعدم المعلول دون عدم
غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول دون عدم غيره والعدمان صرفان كيف ومن مذهبهم
ان لكل حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فلقبل وجوده معدات متعاقبة لقربه الى الوجود
على مراتب متفاوتة فلولا انه متميز في تلك الحالة عما عداه كيف يعقل ان المعد قرب اياه
دون غيره ولم يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره فان كنا في بين كلاميهم هذين اظهر من
ان يتردد فيه احد وما ذكر في دفعه مكابرة صريحة مع انا لا نفتقر الى هذه البيانات بل نقيم
عليهم البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثير من
غير مسموعة واما الوجه الثاني فلانا ولا فان ما ذكرتم منقوض بقولنا ان المعدوم المطلق اي
في الخارج

ولم يوجد

ای الخارج والذهن معا مقابل الموجود في الجملة فان هذا الحكم ثبوتي صادق قطعا ولا يتصور للمحكوم
عليه فيه ثبوت اصلا واما ثانيا فان نفس الامر لو كان منحصرا لما ذكروه في الخارج والذهن لا يشكل في
صدق الحكم فيهما من فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر خارجي حتى يقال بعضها ان ما في الذهن
مطابق لما في الخارج ومطابقته ما في الذهن لنفسه غير معقول مع انها تستلزم صدق الكواذب
لانها ايضا حاصلة في الذهن ومطابقة لنفسها من غير فرق بينها وبين الصوادق ثم اعلم
ان كلام الحكماء متردد في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذي ادعوه ام الموجود فظاهر
اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث يقولون العلم حصول صورة الشيء
عند العقل وهو حصول ماهية المدرك بالذات المجردة وامثال هذا والتعبير عن العلم بالحصول
في غاية الشيوع ومع هذا جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منه مع انه يقع في كلامهم ان
العلم هو الصورة المساوية للمعلوم وكل هذه اضطرابات ناشئة عن الجهل بحقيقة العلم ولهذا اختار
علماؤنا انه نسبة بين العالم والمعلوم بها يحصل الانكشاف وليس في هذا التعريف لزوم تناقض
كما في تعريفاتهم والله اعلم قال الفيلسوف الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة اي تصورها
لا يمنع الشركة فيها والتشخص منها يأبى الشركة اي نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذن لا بد للتشخص
من زايد وهو التشخص اي التعين فالتشخص وهو ما به يمتنع تصور التشخص من الماهية وقوع الشركة
فيه زايد على الماهية وهذا التشخص امر موجود في الخارج وانتم معاشر العلماء الاسلامية تنكرون
كون التعين وجوديا زايدا على ماهية المتعين وهذا الانكار باطل بدليلين اما اولا فلان التشخص جزء من
الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج اما الثاني فلو كان التعين اي التشخص
عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف منحصر في الثلثة والثالث باطل والقايلون من وجوده
نفي التعين والثاني وهو ان يكون التعين عدما للا تعين يقتضي ان يكون التعين وجوديا

لان اللا تعين عدمي وعدم العدم وجودي والاول وهو ان يكون التعين عدما لتعين اخر مقتضي ان يكون
احد التعينين وجوديا والتعين الاخر مماثلا له اذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات تختلف بالعارضات
دون الفصول فيكونان وجوديين فثبت بهذين الوجهين ان التعين وجودي والقول بكونه عدميا باطل
وخلف فقال فضل الله مذهب ائمة الكلام ان التعين ليس بوجودي فالكلام على هذا
المدعى دلايل ومعنى اولا نتكلم على الوجهين الذين ذكرتما على هذا المدعى فنقول ما ذكرت ان التشخص
جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ففيه نظر لانه ان اريد
بالشخص معروض التشخص فلا نسلم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض في
الخارج وجود العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نسلم ان التشخص بهذا
المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية وما ذكرت في الوجه الثاني ان التعين
الاخر مماثل له ففيه انه لا مانع ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين
الى الماهية لانه حينئذ يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص
الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا لا يكون
جزئيا بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئيات في العوارض فلا يلزم تماثل التعينات
وايضا لا نسلم ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما لشيء اخر بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما
لشيء وايضا لا نسلم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدوم لا يلزم ان يكون عدميا وعدمي
اللامعدوم على تقدير ان لا يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص وجوديا لان الواسطة
عدمي واللا امتناع ايضا كذلك هذا ما يرد على الوجهين من دليلك يا فيلسوف واما عدمية
التعين فلوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين يكون للتعين ماهية كلية
هي تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التي هي افراد التعين بتعين اخر لان تمايز
الافراد

الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن بعض بالتعين فيكون للتعين تعين اخر والكلام
في تعين التعين كالكلام في التعين ويلزم التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية المتعين
لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعي تميزها الوجه الثالث لو كان التعين
وجوديا زايدا على ماهية المتعين فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية
لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعين الى الماهية التي هي المعدوم فوجود الماهية
اما ان يقتضي تعينا اخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يقتضي وجود الماهية تعينا
اخر فيلزم وجود الماهية بدون التعين وهو محال اعلم ان الحق في هذه المسئلة ان التعين
الماخوذ من المتعين لا شك انه امر اعتباري منتزع من المتعين كالكلي الماخوذ من المتكثر
واما التعين الذي هو التشخص للماهية المطلقة لو كان عدميا وامرا اعتباريا للزم ان يكون
الاشخاص غير متمايزين بامور موجودة ذاتية بل بامور اعتبارية فلا تمايز بالنظر الى الحقيقة
للماهيات والاشخاص كلها ماهية منضمة اليها امر اعتباري فلا تمايز في الحقيقة وهذا امر محذور
لهذا اقاموا الدلايل على وجوده ومن قال من المتكلمين انه امر اعتباري اراد انه كالوجود
الماخوذ من الموجود فان الوجود لا وجود له وليس بموجود والا يلزم ان يكون له وجود والكلام
في وجود الوجود كالكلام في الوجود ويتسلسل وكذلك التعين فهو امر اعتباري في نفس
الامر والمراد انه ليس بموجود لا انه امر اعتباري لا في نفس الامر بل بحسب اعتبار المعتبر والاعتباري
في نفس الامر يصح ان يكون سبب التمايز في نفس الامر كالوجود الذي يصير به الماهية ممتازة عن
الماهية المعدومة ومع ذلك ليس بموجود والحاصل ان عدم كونه موجودا لا يصير سبب
عدم تمايز الماهيات به قياسا على الوجود ومن قال بوجودية التعين فانه يقول ان
تعين ماهية واجب الوجود عين ماهيته والا لزم التركيب وهو محال ثم اعلم ان الماهية

هكذا وقع في النسخة
وظاهر ان المصنف زاد
بعض الدلايل سهوا

اذا اقتضت التشخص لما لها الحصر نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان
يتحقق شخص آخر والا لزم تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون
التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها في الشخص لكان لها تشخص آخر والتشخص من لوازم الماهية
والتشخصان مختلفان فيلزم المتخالفين من لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة وبالله
التوفيق قال الفيلسوف انتم معاشر علماء الاسلام تقولون ان العرض يستحيل ان يقوم
بالعرض وهذا باطل لان السرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم لان الحركة هي
المنعوتة بالسرعة والبطؤ دون الجسم فقال فضل الله ذهب المتكلمون الى استحالة قيام
العرض بالعرض ودليلهم ان المراد من قيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير
فيه فذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير
فيه وذلك الغير لا يخلو اما ان يكون هو المحل الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل
منهما في الحيز تبعا لحصول الآخر فيه فيلزم الدور وهو ممتنع وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس
جعل احدهما قائما بالغير اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قائما بما به وهو الجوهر ثم ان كثيرا
من المتكلمين ضعفوا هذا الاستدلال وقالوا لا نسلم ان قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في
الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر على وجه يكون
الاول ناعتا والثاني منعوتا ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى
قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول المحل فيه
فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم
قوله اذ ليس جعل احدهما قائما بالجوهر بالآخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما
بالآخر والآخر قائما بالجوهر فجعل الآخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالآخر
اولى

اولى من العكس لانه حال فيه هذا ما اورد المتكلمون على هذا الدليل والظاهر ان مراد القائلين بان
العرض لا يقوم بالعرض ان العرض لا يقوم بالعرض من حيث انه عرض لا يمكن ان يكون محلا فلا يصح
قيام العرض به واما ما قيل ان القيام معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول
ناعتا والثاني منعوتا فالقيام بهذا المعنى لا يكفي في القيام العرضي لان الامور العدمية قد يكون
لها هذا الاختصاص ويكون ناعتا ولا يصح ان يكون عرضا كالعمى الذي هو ناعت كقولك رجل
اعمى ولا يصح ان يكون العمى عرضا لانه عدمي والعرض من اقسام الموجودات قال الفيلسوف الاول
المكان امر موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان
آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية
ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد المتحرك بالحركة الاينية والاشارة الحسية يكون
موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال فيه لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة عن المكان
اليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه لان الجزء والحال في الجسم المتمكن
ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن واختلف
اصحابنا من الحكماء في حقيقته انه اي شيء هو فذهب ارسطو الى انه هو السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي وذهب افلاطون الى انه البعد المجرد عن المادة والموجود الذي
ينفذ الجسم فيه وانتم معاشر المسلمين ذهبتم الى انه البعد المجرد المفروض لا الموجود فتحكمون
بانه عدمي والحال ان المكان موجود والمختار عندنا من الاقوال قول ارسطو وهو انه سطح
والدليل عليه انه اما سطح او خلاء اي بعد اما مجرد واما مفروض والثاني اي انه خلاء باطل لان
الخلاء اما عدمي كما هو مذهبكم واما موجود كما هو مذهب افلاطون والاول وهو مذهبكم باطل لان
الخلاء لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل فالملزوم مثله فلان العدمي ليس

بقابل الزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فلانا نعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة
والنقصان والثاني وهو ان يكون الخلاء اي البعد موجودا ابطل بوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد
موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه ح لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن لان الاشارة الى
احدهما اشارة الى الاخر فارتفع التمايز في الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يقتضي تداخل العالم
لا يجز خردلة وهو مح بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد
لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم بط لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد
البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم مح وانه
يمتنع ان يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات البعد يفتقر
الى التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من الحيز الى حيز اخر فاذا
كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فلحيزه حيز ويفتقر ذلك الحيز
الى حيز اخر فيلزم ان يكون هنالك ابعاد متداخلة لا غير النهاية وهو مح واذا بطل كون المكان بعدا مجردا
او بعدا مفروضا فلا يكون الا السطح لان المذاهب في المكان ليست الا هذه الثلثة فاذا بطل الاولان تعين
الثالث وهو المط فقال فضل الله المكان عندنا هو البعد الموهوم لانه لم يصح ان يكون بعدا مجردا مفطورا كما ذهب
اليه افلاطون لما ذكرت من الدلايل الثلثة ولا يصح ان يكون سطحا لان القول بالسطح بط لانه لو كان المكان
عبارة عن السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر المحوي لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية واللازم
بط كتناهي الابعاد وبيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن الحاوي فالجسم الحاوي له حيز وحيزه
هو السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر وهلم جرا ويلزم التسلسل وربما يقال ان القائل بان المكان هو السطح
لا يسلم ان كل جسم له مكان ونقول ان الاجسام تنتهي الى جسم له حيز وله وضع فان كل جسم في حد ذاته بحيث يتصل اليه الاشارة
الحسية ويتميز بعضها عن بعض وهذا المعنى يتحير العقل كما عنه وكما كون شيء في حيز ومكان فاما يلزم ان المكان اما ويا الخلاء ما عداه

وهذا

وهذا امر وجود لا انه التحيز من الخواص الشاملة للجسم وايضا يمتاز الجسم عن المجردات سواء كان خارجا او نحوا والاجسام
اولا ونظرا الى اتفاق على هذه القضية اختلفت الاراء في حقيقة ذلك الحيز فكيف يستثني بعض الاجسام والاشتداد
في القضايا العقلية غير مقبولة وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء وحصل له مفارقة سطح الى سطح اخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا فظهر ان الحكم
بان المكان هو السطح بط واما ما استدلت به ارسطاطيلس على بطلان مذهبنا وهو ان الخلاء ان كان عدما
لما قبل الزيادة والنقصان فالجواب ان الزيادة باعتبار الفرض والعدم يقبل الزيادة والنقصان باعتبار
الفرض فلا محذور والله اعلم قال الفيلسوف قد بلغنا ايها الحكم معشر المسلمين تقولون ان الجسم
مركب من اجزاء لا تتجزى وهي اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا
ووجود مثل هذه الاجزاء عند عقولنا مح لان كل متحيز يتميز يمينه عن يساره اي الوجه الذي يلاقي ما على
يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره واذا ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا احدى وجهيه محاذيا
للشمس صار مضيئا والوجه الاخر غير مضيء فالوجه المضيء غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام وكذا الدلايل
على استحالة وجود الجوهر الفرد الذي تزعمون ان الجسم مركب منه فقال فضل الله نعم نحن نقول
ان كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبايع كالحيوان او غير مختلفة الطبايع كالسرير مثلا واما مفرد
ولا شك ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه تركيب قوى وطبايع كالماء قابل
للقسمة فلا مح اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل ولا يكون وعلى كلا التقديرين اما ان الانقسامات
متناهية او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية لا تنقسم
اصلا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهذا مذهبنا وذهب الى باقي الاقسام الثلثة طائفة ونحتج
على ان الجسم البسيط مركب من اجزاء لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما
لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف اخر ولا عقلا ان الحركة موجودة بالفرورة وانها تنقسم الى حاضرة

اثبات جوهر تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى على الحكماء

وماضية ومستقبلة فنقول الآنات الحاضرة منها موجودة والقلم يوجد الماضي والمستقبل لان الماضي ما كان
حاضراً والمستقبل ما يحضر ولانها لا تنقسم والالكان بعض اجزائها قبل وبعضها بعد لانها غير قار الذات
ضرورة فلا يكون كلها حاضراً هذا خلف وكذا جميع اجزائها اذ ما من جزء الا وكان حاضراً فثبت ان الحركة
مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليه ولنا حجة اخرى وهى ان النقطة موجودة
اذ بها تماس الخطوط وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان ثم انها لا تنقسم قلنا موجود
ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهراً فهو المطلوب والا لكان له محل لا ينقسم وان انقسم الحال فيه ولا يتسلسل
بل ينتهى الى جوهر كذلك وهو الجزء الذى لا يتجزى فثبت وجود الجوهر الفرد وأما ما استدللت به يا فيلسوف
على نفى الجوهر الفرد وهو قولك انا اذا ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس
صار مضيئا والوجه الاخر غير مضئ فالوجه المضئ غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام فنقول ذلك التغاير
تغاير وجهيه لا تغاير فى ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء فى ذاته والوجهان اعتباريان والله اعلم
قال الفيلسوف نحن معاشر الفلاسفة نقول ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وذلك
لانه لما ثبت كون امتناع الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم
متصلا فى نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلى غير محسوس
فاذا ابطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا فى نفس الامر كما هو متصل فى الحس
لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك او قطع واما بوهم وفرض
واذا لم يكن تاليف الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة فيجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما
الوهمية والفرضية لا يقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذى هو متصل انقسامات لا نهاية لها فالقابل
للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع
الانقسامات لان القابل يجب ان يكون مع المقبول لان القابل للشئ المقبول موصوف بالمقبول

اثبات بطلان تركيب الجسم من الهيولى والصورة على الحكماء

ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانفصالات شئ آخر غير الاتصالات يقبل
الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشئ القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال
صورة فقال فضل الله يا فيلسوف هذا الرأى الذى ذهبت اليه فى اجزاء الجسم المركب هو
راى بعض الفلاسفة وهو ليس بشئ عند افلاطون فانه يقول الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة
وهما عارضان للجسم وليس هناك وراء هذا الجوهر المتصل شئ وهذا قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل
الاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انه عرضان يحلان فيه على التعاقب هذا
مختار افلاطون واختاره صاحب التجريد وعليه الشيخ المقتول والحكماء الاشراقيون وقالوا ما يحل اليه الاجسام
هو هذا الجوهر المتصل الممتد فى الجهات كلها وهذا الجوهر المتصل فى حد ذاته قائم بذاته غير حال فى شئ آخر
لكونه متحيز الذات وهو الجسم المطلق البسيط الذى لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وهو من حيث
جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التى لانواع الاجسام يسمى هيولى فهذا الهيولى
الهيولى الذى ابديته يا فيلسوف ليس له معنى فى الحقيقة بل الجسم عند محقق الحكماء هو هذا الجوهر المتصل كما ذكرنا
فليس هناك ان تقول لابد من شئ يقبل الاتصال والانفصال ويكون باقيا فى الحالين لان الباقى فى الحالين
الجوهر المتصل الذى يعرضه الانفصال الذى هو الكثرة كما ان الوحدة والكثرة يتعاقبان على شئ واحد فهل
يطلب هناك قابل حققنا كذلك قال الفيلسوف ان مما اجمع عليه العقلاء ان الله تعالى برئ موصوف
بشئ من الالوان والطعوم والروائح واللذات الحسية لان هذه الامور تابعة للمزاج التى هى كيفية حادثة
عن تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن الجسمية والتركيب اما اللذة العقلية فنحن نجوزها وذلك
لان كل من تصور فى نفسه كمالا فرح به ومن تصور فى نفسه نقصانا تألم به ولا شك ان كماله تعالى
اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات والله
اعلم فقال فضل الله اما اثبات اللذة العقلية لله تعالى فهو عندنا باطل بالاجماع والحق ان اللذة والالم اللذين

اثبات بطلان جواز اللذة العقلية على الله تعالى على الحكماء

هما من توابع المزاج لا شئ في استحالتهما عليه تعالى واما قولك ان علمه بكماله يستلزم اعظم اللذات فهذا الزام
على طريقتكم لانه يوجب ان علمه بكماله يوجب اللذة وهذا باطل عندكم لاقتضائه ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته
قابلها وانتم لا تقولون بهذا الاستلزامه كون ذاته قابلا وفاعلا وما قيل في جواب هذا ان اللذة في حقه تعالى
هو عين علمه بكماله فليس بشئ لضرورة مغايرة الداعي والمدعو فان علمه داع للذة فكيف يكون عين المدعو
الذي هو اللذة ثم ان اللذة سواء كان عقلية او حسية فانها توجب الالتذاذ وهو انفعال لا يجوز على الله تعالى
والله اعلم قال الفيلسوف انتم معاشر المسلمين ونحن معاشر الحكماء متفقون على ان بعثة الانبياء حق لكنا
نقول انه واجب عقلا لان النظام الاكمل الذي يقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين
العدل لكن النبي عندكم من قال الله ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه ولا يشترط
فيه شرط ولا استعداد بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته وهذا مشكل لان
واضع قوانين العدل وحافظ النوع الانساني لا بد ان يكون مختصا بخصائص ويكون له الاهلية غير قابلية
واستعداد فكيف يجوز لمن تصدى لاعظم مهمات الخلائق ان يكون عاريا عن القابلية والاستعداد لامر
الذي يشتغل به فانكم تجوزون ان رعاع الخلق وارذال الناس يجوز لهم ان يكونوا حكماء انبياء من عند
الله تعالى وبطلان هذا واضح وان النبي عندنا معشر الحكماء من كان مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا
على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم
الثانية كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المقابلة الى بدن الثالثة ان يشاهد
الملائكة على صورة متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي فاذا حصل له هذه الخواص الثلث استعد للنبوة
ووضع قوانين العدل واما الوصول الى النبوة بلا قابلية واستعداد فهو باطل فقال الناصر للسنة
النبوة عندنا معاشر المسلمين موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن
اصطفى من عباده ارسلتك وبعثتك فبلغ عنا وذلك لان النبي مخصوص مرسل من الله تعالى

اثبات بطلان ما ذهبوا اليه في معنى النبوة على الحكماء

الى العباد فان الله تعالى اذا علم استحقاقه لذلك الامر بعثه ومعلوم ان الحكيم اذا ارسل رسولا فالمعلوم انه
يستحق لذلك الا رسالة لم يرسله وقد يقال ليس الامثال الرسول ليس بفعل المرسل فاذا قال الله تعالى لعبد ارسلتك
لقوم كذا فقد علم استحقاقه لتبليغ الرسالة الى القوم وذلك الاستحقاق يكون على هذا الوجه ان يكون
بين ذلك الرجل وبين المرسل اليهم مناسبة تصير سببا لاستماع المرسل اليهم قوله وفهمهم عنه وفهمه ايام قولهم او ان
يكون لنبي المرسل عقد بعد بالتبليغ الى ذلك القوم بمعرفة عاداتهم وتجربة احوالهم في قبول الاشياء وردها
وذلك بفهم من قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ولهذا ترى جميع الرسل بعثوا في
الى اقوامهم ومن بينهم علقة نسب كما قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا والله اعلم حيث يجعل رسالته
واما ما ذكرت يا فيلسوف في تعريف النبوة المختص بالخواص الثلث فان اخوانك من الفلاسفة لا يدرك
انهم اخذوا هذا التعريف اهم اخذوا من الانبياء فانهم ليسوا معتمدين في نقل الانبياء لانهم ليسوا
من اهل معرفة السمعيات ام اخذوه من عقولهم فهم في هذا اجهل الجهال فان النبي من بعثه الله تعالى
لتعريف يستحيل ان يكون بالعقل فان العقل كيف يدرك ان من يستحق ان يكون نبيا وهذا مثل ان
يرسل سلطان رسولا الى قوم لحاجة فان السلطان يدرك من يستحق لرسالته موجبة لقضاء ذلك
الحاجة وغيره كيف يدرك هذا في المخلوق فاما خالق السموات والارض فانه يعرف من يستحق لكل
فكيف بالعباد الجهال الحمقى ان يشترط لرسوله الشرايط وهذا غاية الحمق وسخافة الراي من الفلاسفة
الناكسة الناقصة وما ذكروا في الشرايط مع اشتماله على هذا الجهل المركب فهو باطل غير معقول
فالاول قولهم النبي هو المطلع على الغيب بصفاء جوهر نفسه فهذا باطل لان الانبياء لا يعلمون الغيب الا
بتعليم الله تعالى كما قال الله تعالى قل ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ومن يعرف حال الانبياء علم انهم كانوا
لا يعلمون الغيب من صفاء جوهرهم وانما يكون يعلمونه بتعليم الله كما قال الله تعالى قل ان ادري اقريب ما
توعدون ام يجعل له ربي امدا عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك

من بين يديه ومن خلفه رصدا ثم انهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغايبات فهو ليس بشرط وان ارادوا الاطلاع
على بعضها فلا يكون ذلك على تقدير الجواز الشرعي والتعليم من الله خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز على
قواعدكم ان تطلع على بعض الغايبات وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء
والكدر فما يجوز لبعض جاز لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي الثاني ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون
مختصة بالنبي فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبياء الثالث ما جعلوه خاصة ثالثة
غير مختصة لانهم ينكرون الملايكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم والله اعلم
قال الفيلسوف في هذه الايرادات نظر اما الاول فلان الفلاسفة ارادوا بالاطلاع الاطلاع على
بعض لم يجر العادة من غير سابقة تعليم من غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي
واما قولك النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة واما الخاصة الثانية فان مادة العناصر وان
جاز ان يكون مطيعة لغير الانبياء ولكن ارادوا بالاطاعة اطاعة لم يجر العادة به للغير واما الخاصة
الثالثة فان المبادي العالية عندنا هم المسمون بالملايكة وهي وان لم يجز ان يكون مرئية على صور متخيلة
وانها لم يجز ان تكون مرئية على صورها بالحقيقة ولئن سلم ان كل واحدة من هذه الخواص الثلث ليست
بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي ولا يرد الاعتراض فقال [illegible]
ما ذكرت يا فيلسوف ان الفلاسفة ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض لم يجر العادة به من غير سابقة
تعليم ومن غير عارض فنقول ما ارادوا من جريان العادة به ان ارادوا انه لا يجري في العادة ان يحصل
مثل هذا الاطلاع لغير النبي فمعرفة الاطلاع المذكور موقوفة على معرفة النبي ومعرفة النبي موقوفة على
معرفة ذلك الاطلاع وهذا دور وان ارادوا من جريان العادة شيئا غير هذا فصوروه يا فيلسوف
حتى نتكلم عليه ثم قولك لا شك ان هذا لا يكون لغير النبي فكيف جزمت بان ذلك البعض لا يكون لغير النبي

وان

وان اردت ان ذلك البعض مخصوص بالنبي فلا يكون لغير النبي فهذا اول الكلام وكيف الكلام في انه يعرف ان
هذا البعض مخصوص بالنبي واما قولنا النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت
لبعض فالمراد به ان مقتضى النفوس البشرية من حيث انها نفوس بشرية موجب لجواز هذا ولا يختلف من هذا
الحيثية بالصفاء والكدر والتفاوت الذي تقول لجوازه بحسب الاستعدادات لا يمنع الجواز
بحسب حقيقة النفس والكلام في عدم التفاوت بحسب حقايق النفوس واتحادها في النوع واما قولك
في الخاصة الثانية ان مادة العناصر وان جاز ان تكون مطيعة لغير الانبياء لكن ارادوا بالاطاعة
اطاعة لم يجر العادة به للغير فهذا مثل الخاصة الاولى وجريان العادة بالاطلاع والجواب في ذلك الجواب
واما قولك في الخاصة الثالثة بانها مرئية على صور متخيلة فهذا ابطل فاسد وكفر صريح فانكم تقولون
ان الملك الذي يراه النبي هو من تصوير المخيلة وليس ثمه رؤية ولكن سنفضحكم ايها الفلاسفة الناقصة
بعد هذا في قولكم هذا ثم ان تعريف النبي وذكر شرايطه فحسم باطل بيانه لانه لا تناول السمعيات و
كلامكم في السمعيات مردود ولا يعبأ به فاحفظوا ولا تخطئون قال الفيلسوف انتم تقولون
معاشر المسلمين ان الله تعالى متكلم ببعث الكتب الى الانبياء ويكلمهم بلا واسطة فهذا التكلم ان
كان بالالات مثل تكلم البشر فيكون في حروف الترتيب فيكون كلامه بهذا المعنى حادثا محتاجا الى الالات
وهذا لا يجوز عقلا لانه يلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث وان يكون له آلات يتكلم بها وهذان
امران باطلان وان لم يكن بالالات فيكون امرا مستحيلا في العقل وان تقولوا انه تعالى متكلم
بالكلام النفسي فالكلام النفسي هو ترتيب المعاني التي يتكلم بها وذلك الترتيب والتزوير للكلام
ان كان في ذات الله فكيف يفهم منه انه متكلم يفهم منه بخلقه في اللوح المحفوظ او في سمع الملك او
سمع النبي الذي يكلمه الله تعالى فذلك الالفاظ الدالة على ذلك الكلام النفسي لا يكون كلام الله تعالى لانه
خلق الله تعالى الكلام ليس هو المتكلم فلا يكون تلك الكتب التي تدعون انها كلام الله وكتبه كلامه

اثبات بطلان ما ذهبوا اليه
في معنى كلام الله على الحكماء

تعالى فكيف تقولون للقرآن المكتوب او المقروّ او المحفوظ انه كلام الله فعلم ان كلامكم في
كلام الله ليس شيء يعتد به واما نحن معاشر الفلاسفة فنقول الحس المشترك هو لوح النقش
الذي اذا امكن النقش فيه صار في حكم المشاهدة فاذا ارتسمت الصور في لوح الحس المشترك صارت
مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج او
بقائها مع بقاء المحسوس او بثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصور في الحس المشترك
لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصور الخيالية في الحس المشترك من السبب
الداخل ان المبرسمين من المرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم
الاصلي قد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون
انتقاشها اذا من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب
مؤثر في باطن وهو النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها
الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور الحاصلة في معدن التخيل
والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعالها اي القوتين وربما استولى الاثر واشرق
في الخيال اشراقا واضحا وجذب الخيال الحس المشترك الى جهته فيرتسم ما انتقش فيه لا
سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما يفعله التوهم في المرضى والممرورين
توهمهم الفاسد لتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم المقدسة
الشريفة القوية فهذا اولى واحرى بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يختلف بالشدة
والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة مثال من نور الحق او استماع كلام محصل النظم من شاهد
في خاطره ويشبه ان يكون الوحي ونزول الكتب من هذا المعجز ومنه ما يكون من اجل احوال
النبوة وهو ان يعبر بمشاهدة وجه الكريم واستماع الكلام من غير واسطة وهذا معنى

كلام الله

كلام الله عندنا وهو موافق لقواعد العقل والشرع فصل التتمة نحن معاشر المسلمين نقول تبعا لجميع
الانبياء والصادقين ان الله تعالى متكلم وله كتب انزلها على اخيار الرسل من الانبياء الكرام وكلامه قديم
ازلي وابدي وهو من صفات ذاته وهو الكلام النفسي وعند محققي اصحابنا هو امر شامل للفظ
والمعنى وقايم بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف ومقروء بالالسنة ومحفوظ في قوة الخيال وهو غير
الكتابة والقراءة والحفظ لانها حوادث واما ترتب الحروف والالفاظ فهو في التلفظ بواسطة عدم
مساعدة الآلة فالملفوظ قديم والتلفظ حادث فلا يرتفع كل ما اوردت من الاشكالات اما قولك الكلام
الله تعالى ان كان بالآلات فيكون في حروفه ترتيب فهذا مدفوع بما قلنا انه قائم بذات الله ولا يحتاج القيام
بذات الله تعالى الى الآلات والترتيب وان كان في الحروف الذي يتكلم بالآلات الحادثة فليس في الملفوظ القائم
بالذات واعتبر بحافظ القرآن انه يحفظ جميع الحروف حاضرة في خياله دفعة واحدة وليس ثم ترتيب وانما يعرض
الترتيب اذا تلفظه بالآلات ومثل قولك ان الكلام النفسي الذي هو عبارة عن تدوير المعاني وترتيبها
في النفس ليتلفظ بها فهذا النحو والترتيب انما كان في خلق الله تعالى فكيف يفهم منه فالجواب ان الكلام
النفسي ما يشمل الالفاظ والمعاني وكلاهما قايمان بذات الله تعالى مثل قيام القرآن بنفس الحافظ وطريق
فهمه ان يوجد الله الى الملك ويامره ان يبلغه الى انبيائه فالملفوظ القديم يشتمل الالفاظ والمعاني جميعا
يوحى الى الملك وهو يبلغه الى الانبياء فلا يكون الالفاظ مخلوقة ويكون مفهومه من الله بطريق الايحاء فاندفع
كل ما اوردته على معنى كلام الله وعلمت معنى الكلام والكتب وهو معتبر صحيح موافق لقوانين العقل واما ما ذكرت يا فيلسوف
لا في كتب الله ولا في قولك في معنى كلام الله والوحي فذلك شيء يليق ان يوضع في الحشوش لان ذلك الكلام المشوش
الخبيث فقد شبهت الانبياء الاخيار بالمبرسمين والممرورين من المرضى وحاصل كلامك ان القوة المتخيلة
ترسم النقوش في الحس المشترك الذي هو لوح النقش والنبي بقوة متخيلة كالمبرسم لابتلائه بالمرض المشوش
للدماغ يتخيل المعاني والنفس الناطقة تقابلها فتلقى نقوش الحروف من الخيال الى الحس المشترك فيقوى هذا

لها الحتي تعلقوا هنا في الحس المشترك فيسمع صوتا ويرى صورة متخيلة فيقول هذا الذي هو الملك وهذا المسموع
هو كلام الله هذا حاصل كلامك وقد جعلت الكلام الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه تنزيل
من حكيم حميد من باب التخيلات الفاسدة التي تكون للمبرسم والمحرور الغالب عليه المرة السوداء لغلبة المرض
وكثرة التخيل وزعمت ان النبي لكثرة التخيل واستعمال القوة المتخيلة يلقي النقوش الى الحس المشترك من الخيال بمعونة
القوة المتخيلة فيظن انه كلام والمتكلم به الملك الذي يأتي بالوحي فيا ايها العقلاء العارفون بحقيقة كلام الله
هل هذا الا كفر محض وضلال واضلال للناس ولله در الامام ابو حامد الغزالي فانه ذكر كلامهم هذا في كتاب
الاقتصاد ثم قال جناية هذا الكلام وبطلانه اوضح من ان يحتاج الى المباحثة ولا ينبغي ان يباحث الفلاسفة
في الامور المتعلقة بالسمعيات والمباحثة معهم في الاصول التي للعقل فيها مدخل عظيم واما امثال ما يتعلق
بالنبوة وكلام الله والوحي والملائكة فلا ينبغي البحث معهم فانهم لا يعتقدون شيئا من هذه الامور فانما يذكرون
امثال هذا دفعا للسيف عن رقابهم فيستحقون به السيف فجوابهم في امثال هذا ان يضرب اعناقهم بالسيف
هذا قوله وانا اقول السيف حيف والله اعلم وبه التوفيق فان قلت انتم معاشر المسلمين تقولون ان الملائكة
ينزلون على الانبياء من السماء وهم اجسام لطيفة تخرق السماء وينفتقون فيها نقبا وينزلون ويكلمون الانبياء
وكل هذه الامور مخالفة للعقل بوجوه الاول ان الملائكة عبارة عن المبادي العالية من العقول الفلكية وهم
جواهر مجردة عن المادة والنزول والعروج من صفات الاجسام ويستحيل الحركة الاينية وغيرها من المجردات
المفارقة عن المادة غاية المفارقة لان العقول لا تقارن المادة لا في الذات ولا في التدبير والتصرف فكيف
يصح عليه النزول الثاني يلزم من هذا الخرق والالتيام على الافلاك وهما محالان في العقل لان نزول
الجسم من جسم لا يتصور بدون الخرق والالتيام وقد تقرر عدم تبدل الافلاك بهما الثالث انكم تدعون ان
الانبيا يرونهم ورؤية المجرد مستحيل لان الرؤية انما تحصل بمقابلة جسم لجسم والمجرد لا يمكن له المقابلة التي
هي من صفات الاجسام الرابع انكم تدعون انهم يتكلمون الملائكة والمتكلم لا يتصور الا في جسم ذي الات يخرج من
جوفه

جوفه صوت ويعتمد على مخارج الحروف وهذا غير متصور في حق المجردات الخامس انكم تدعون ان الله تعالى يكلم الملائكة
ويبعث معهم الرسالة الى الانبياء وقد عرفت معنى تكلم الله واما سماع الملائكة فلا يتصور لانه انما يكون بالحاسة
والمجردات لا يلائم الحواس فيكون السماع في حقهم محالا الجواب المحقق هذا ما ذهب اليه في معنى نزول الملائكة على الانبياء
كما اخذناه من الاصول الصحيحة الحكمية حسب القواعد العقلية وهو ان لفظ الملائكة الذي ورد في كلام الشارع
عبارة عن الروحانيات والملاء الاعلى والكروبيون والملائكة المقربون عبارة عن العقول وملائكة السموات
عبارة عن نفوسها ومعنى نزول الملك على النبي انه النبي قوته المتخيلة بحيث يتمثل لها العقول المجردة تماثيل و
اشباحا يخاطبون النبي ويسمعونه كلاما منتظم اللفظ والمعنى ويظهر له الحقيقة وصدقه بعد ذلك فان
من شان القوة المتخيلة ان يبرز المعقول المرتسم في النفس في معرض المحسوس ويكسوها كسوة المشاهدة ثم
يلقيه في الحس المشترك على صورة المحسوسات المتادية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس
ملكة لبعض النفوس لتجردها عن الشواغل البدنية وانقطاعها عن زخارف الدنيا الدنية يتاتى له مشاهدة
المعقولات في اليقظة بادنى توجه ونفس النبي لا شك انها المنجذبة الى عالم القدس وذلك الانجذاب
ملكتها لتجردها عن الشواغل فاذا توجه الى عالم القدس تمثل لها العقل المجرد الذي هو المبدا الفياض تمثالا
وشبحا ولما كان العقول مؤثرات في العنصريات عبر عن ذلك التمثل الحاصل من العقل الفلكي بالنزول
الملكي وعبر عن ذلك المخاطبة التي تجري بجنب القوة المتخيلة بالكلام والوحي فهو يسمع صوتا على وجه التمثل
ويرى شكلا على وجه التمثل من غير ان يكون ثمة شخص او صوت ولما كان هذا من جهة العنصريات ولا كذب
ولا زور في عالم القدس لاجرم ان ما يراه يكون حقا صادقا يظهر اثار صدقه هذا معنى نزول الملك عندنا
يا عالم فقلت فضل الله عندنا معشر المسلمين ان الله تعالى له انواع من الخلق وخلق كل شيء من مادة فالمخلوق
من الطين هو البشر والمخلوق من مارج النار هو الجن والمخلوق من النور هو الملك والملائكة اجسام
لطيفة قادرة على التمثل باي تشكل شاؤوا وكلهم في حدوث واتهم اشكال وهيئات ولهم اجنحة كما قال الله تعالى

عدم جواز البحث مع الفلاسفة في النبوة والملائكة

اثبات بطلان ما ذهب اليه في نزول الملائكة على الانبياء

جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء ان الله على كل شيء قدير وتدل الآية على
لطافتها لتقدر على النفوذ والنزول من السماء الى الارض وتتمثل للانبياء على صورة مختلفة فان جبرئيل عليه السلام
كان ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم على صور مختلفة كما سأل الحارث بن هشام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال رسول الله احيانا ما ياتيني مثل صلصلة الجرس وهو اشده علي فينفصم عني وقد وعيت ما قال واحيانا
يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول وقد شرحنا هذا الحديث في اول هذا الكتاب فليراجع والغرض
ان جبرئيل كان يتمثل لرسول الله صلى الله عليه وسلم في صور مختلفة وقد كان ياتيه على صورة دحية الكلبي
ولكن صورته التي خلق عليها كانت غير هذه الصور لكن الله تعالى اعطاه القدرة بان يتمثل بأي صورة قدرها الله
تعالى هذا حقيقة خلقة الملك عند اهل الاسلام قد اخذوها من الشارع وتلقوها بالسمع فان العقل
ليس له مدخل في ادراك امثال هذا وغاية ما ادركه العقل في هذا الباب ان الفلاسفة اثبتوا عقولا
عشرة وسموها الملائكة ومن اين علم ان تلك العقول هي الملائكة بل هذا شيء اخترعوه من عند
انفسهم حين سمعوا ارباب الشرع يخبرون عن المخبر الصادق ان لله ملائكة فحملوا العقول الفلكية التي
اثبتوها بالعقل الناقص على تلك الملائكة ولكن الشان ان عدد العقول والنفوس لا يتجاوز عن العشرين
وعدد الملائكة لا يعلمه الا الله لكثرتهم وعدم استطاعة احصائهم لاحد فكيف يكون هذا ذاك وهذا
من العجب العجائب لانه امر يرجع الى قول مخبر صادق ولا حجة عليه من طريق العقل ويمكن ان يكون
العقول مجردة باثبات دليلهم على وجودها والملائكة خلق آخر يكون اجساما لطيفة ينزلون على الانبياء ويأتون
بالوحي والكتب فكيف تحكم يا فيلسوف ان الملائكة عبارة عن المبادي العالية وما دليلك على هذا و
من اخبرك من الصادقين بهذا فبطل الوجوه الخمسة التي ذكرتها انت من ابطال نزول الملائكة على الانبياء
فبعد انه كفر وضلول فهو مما ينبغي ان يضحك عليه لفرط بطلانه ووهن بنيانه فانه جعلت تبليغ وحي
الله تعالى الذي علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو بالافق الاعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين

او ادنى

او ادنى فاوحى الى عبده ما اوحى ما كذب الفؤاد ما رأى افتمارونه على ما يرى ولقد رآه نزلة اخرى عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اذ يغشى السدرة ما يغشى ما زاغ البصر وما طغى جعلت نزول هذا
الوحي العظيم الذي به اساس حفظ النوع من باب التخييل وعمل القوة المتخيلة وتصرفه في الخيال والقاء
النفس له الحس المشترك بأشنع تأويل لا يقبل من له ادنى مسكة وفطنة فما اجهلك يا احمق وما اقبح من
جبينك فاتزعم في نبيك والمراة لجبينك قبح الله وجهك وشاهت وجوه اصحابك من الحمقى العمي البكم الصم
الذين هم المشهورون بالعقل وجميع ارباب سخافة الرأى فضلا عن العقلاء يستهزؤن بهذا القول
فكانك ما عرفت الانبياء واحوالهم ومن عرف ادنى شيء من حال الانبياء وصدقهم واداءهم الكلام
الحق استشنع هذا الكلام واستهزء بهم فكف عن هذا يا فيلسوف وارجع الى الحق لعلك تهدي بهذا
قال الفيلسوف انتم معاشر المسلمين تقولون ان الجن خلقوا من النار كما ان الانس خلقوا من
التراب والنار لما كانت فاعلة محرقة داعية الى افتراق الاجزاء لا يتصور لها ان يجتمع مع باقي العناصر
مثل الماء والتراب والهواء ليكون منها ومن باقي العناصر مزاج معتدل فيحصل منه ذو جهات يتعلق
به الروح فكيف يقال ان الجن خلق من النار غلب على جسمه النارية كما غلب على جسم الانس الارضية
بل الجن والشياطين عندنا هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الا
الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها ويعاونها على افعال الشر فان هو
الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس والدليل عليه ان النفوس البشرية لما جبلت على تدبير
البدن والتصرف فيه وانقطع علاقته عن البدن بالموت فبقي على ذلك الارادة اي ارادة التصرف
والتدبير وطالما يكن رجوعه الى البدن يتعلق بقدر الاستطاعة بابدانها ويعاون على الشر فالشر
الواقعة انما يكون من فعل الشيطان وهو في الاصل من البشر واما المتصف بالخير والشر كليهما فهو الجن
ولهذا يقال ان من الجن من اسلم فاصل الجن ايضا النفوس البشرية المفارقة للابدان فقال فضل الله

اثبات بطلان ما ذهبوا اليه من كون الشياطين والجن النفوس المفارقة من الابدان على الحكماء

لجواب

من اخبرك يا فيلسوف ان الشياطين والجن كانوا في الاصل النفوس البشرية فان هذا امر لا يمكن ادراكه بالعقل
ولا يستقل العقل بادراكه بل العقل يا باه لان النفوس البشرية اذا فارقت ابدانها فلا شك انها من اهل السعادة
او من اهل الشقاوة فان كانت من اهل السعادة فلا شك انها ملتذة باللذائذ التي تشتوقها لاهل السعادة
في المعاد الروحاني وان كانت من اهل الشقاوة فلا شك انها تكون معذبة بجهلها او بسوء اعمالها واخلاقها
وذلك معنى المعاد الروحاني الذي سعيتم في اثباته فالكم ترجعون عنه وتميلون الى شئ لا اصل له ولا
دليل عليه وقد صدق الله تعالى حيث قال في ذكر كتابه العزيز ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
ولما كان مذهبكم في المعاد غير منقول عن الانبياء والصادقين الذين اثبت المعجزة صدقهم والعقل
غير كاف في ادراكه مستقلا فاثباته لا جرم بقيتم في الحيرة والتردد واختلافاتكم شنيعة غير مرضية لخروجها
من طرق الصواب ثم انما ذكرتم في احوال النفوس البشرية الشريرة والخيرة مع انه مخالف صريح لما ذكرتم في
امر المعاد الروحاني ومع انه لا حجة لكم عليه فهو باطل لان النفوس البشرية اذا فارقت الابدان وعادت
الى معادها فانها لا تقدر بانها ان تتعلق ضربا من التعلق وهذا الضرب من التعلق الذي تقولون (بتعلق الابدان)
اي ضرب يعلق هو من باب تعلق التصرف والتدبير فهذا لا يصح لان تلك الابدان التي تتعلق بها النفوس
ليست مستعدة لقبول تلك النفوس لعدم الاعتدال المزاجي الذي يصير سبب التعلق لانها ابدان نفوس
اخر ولها استعدادات لقبول النفوس الناطقة التي تعلقت بها فكيف تتعلق بها نفوس اخر لا استعداد
لتلك الابدان لتعلق تلك النفوس بها وايضا يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان نفس صاحب البدن ونفس
تعلقت به ضرب من التعلق التدبيري وان لم يكن ذلك الضرب من التعلق من باب تعلق التصرف والتدبير
وهذا مخالف لقواعدكم ثم ان تم هذا فهذا اثبات للتناسخ على اشنع الوجوه لان التناسخ المشهور
هو ان تتعلق النفس الناطقة بعد مفارقتها عن بدنها ببدن بشري او حيواني اخر على حسب الاعتدال
المزاجي المقتضي للتعلق وهذا عندكم الحكماء ايضا باطل لضعف دلائلها وفي هذه الصورة يكون التناسخ
على

على اشنع الوجوه وذلك بان يتعلق نفس بشرية ببدنه بعد نفس اخرى ويعاونها على الشر والخير فهذه المعاونة
ضرب من التدبير فيكون للبدن الواحد نفسان مدبرتان متصرفتان ولا يخفى شناعة امثال هذا ثم لو كان
هذا مستندا بقول المخبر الصادق واجب الصدق لكان له وجه فاذ لم يكن مستندا الى اخبار ولم يوافق قواعد العقل
فلا ينبغي لك يا فيلسوف ان تذكر مثل هذا الكلام المزخرف الذي ينبغي ان يستهزأ به فيقبح هذا الاعتقاد واسمع
ما اخبر الله تعالى في كلامه المجيد في باب خلق الانس والجن واعتقد ذلك الاعتقاد لتكون من اهل الفوز والنجاح
قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حما مسنون والجان خلقناه من قبل من نار
السموم هذا بيان خلق الانس والجن ويقول تعالى شانه في خلق الشياطين قال يا ابليس ما منعك ان لا تسجد
لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت من العالين قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين فعلم
ان الشياطين مخلوقة من النار وما ذكرت يا فيلسوف ان النار لما كانت فاعلة لحرقة داعية الى افتراق
الاجزاء لا يتصور لها ان تجتمع مع باقي العناصر ليتكون منها ومن باقي العناصر مزاج فيحصل نوع حياة
فهذا كلام مخالف للواقع المحسوس فان النار يتولد فيها بعض الحيوانات ويعيشون في النار مثل الحيوان الذي
يقال له سمندر فانه يتولد في النار والنار وان كانت للافتراق فانما هي داعية لافتراق شئ لم يخلق منها
واما اذا كان الحيوان مخلوقا منها فان الغالب على ذلك الحيوان (او اجزاء) الاجزاء النارية فتعلق بالحيوان المتولد منها روح
حافظ لصورها النوعية كما في الانسان فان الغالب عليه الاجزاء الارضية فالنفس المدبرة له حفظه من
الافتراق وكذا كل حيوان يخلق من العناصر كالسمك من الماء والطير في الهواء اذا عرفت هذا فاعلم ان اهل
الحق ذهبوا ان الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة والشياطين نوع
من المخلوقات من النار والله تعالى امهلهم لاغواء اولاد آدم ليظهر المطيع من العاصي كما يقول في كتابه
العزيز وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين وابليس مقدم الشياطين
كان من الجن اصله ثم ترقى بين الملائكة الى ان خلق الله تعالى آدم عليه السلام وامر الملائكة ان يسجدوا له فسجدوا

خلق الانس والجن

الا ابليس فطرده الله تعالى ولعنه واستمهل ابليس عن الله تعالى لاغواء اولاد آدم فامهله الى يوم
القيمة واما الجن نوع من خلق الله الذى خلقهم من مارج من نار وهم المكلفون بالشرايع وجاؤوا
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واستمعوا القرآن كما قال الله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون
القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا
كتابا انزل من بعد موسى يهدى الى الحق والى طريق مستقيم فحضروا عند رسول الله وسمعوا
القرآن ورجعوا الى قومهم منذرين فاسلم كثير منهم ثم جاؤوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسألوا
ان يعين لهم شيئا يكون رزقهم فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم عظام الحيوانات الماكولة التى اكلها
اولاد آدم فيجعل الله فيها اللحم والشحم مثل ما كان اول ذبحهم فاكل بنوا آدم منه والآن تلك القبائل
من الجن مسلمون يحاربون الكفار من الجن وهم اهل التكليف كما قال الله تعالى يا معشر الجن والانس الم
يأتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وشهدوا
على انفسهم انهم كانوا كافرين هذا حال الجن وكانت الشياطين والجن مسخرة لسليمان عليه السلام
وكانوا جنوده يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات هذا حال
الجن وان كنت تزعم فيهم انها نفوس بشرية ولا مستند لك فيها ونحن ما ذكرنا لك من احوال
الشياطين والجن علمناه من القرآن العزيز واخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم الصادق المصدق
الثابت صدقه بالمعجزة الباهرة وانا لعلى هدى واياكم فى ضلال مبين فارجع يا فيلسوف عن ذلك
الاعتقاد الباطل الذى لا مستند له فى الشرع والحق واتبع الانبياء تكن على صراط مستقيم قال
الفيلسوف انتم معاشر المسلمين تقولون ان بعض الانبياء يخبرهم الله تعالى بالغيب وتبليغ الرسالة
فى منامهم وتقولون الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وتقولون ان الله
يوحى الى الانبياء ويلهم المقاصد على قلوبهم وقلوب الاولياء فلا تدرون معنى الوحى والرؤيا والالهام

اثبات ما يعلمون بالغيوب باليوم
فى بعض الوحى والمنام والالهام
على الحكماء

فان الله

فلابد

فان الله تعالى لا يتكلم فى النوم مع الانبياء ولا يكلمهم بالوحى والالهام فلا بد من تحقيق هذه المقاصد على انا
لان ارائكم فى هذه الامور ليست على طريقة القواعد العقلية فنحن معاشر الفلاسفة نقول بسبب الاطلاع
على بعض المغيبات فى المنام ان النفس الناطقة للانسان لكونها فى جوهرها من عالم التجرد وكان ينبغى لها ان
ينتقش فيها صور الكائنات كما فى نفوس الفلكية لكن لانهماكها فى التفكر فيما تورده الحواس عليها من المشتهيات
والمكروهات وفرط اشتغالها بجذب الاولى ودفع الثانية خلت عنها فحين تعطلت الحواس بسبب النوم
عن ايراد تلك العوائق عليها حصل لها نوع اتصال بتلك الجواهر فينطبع فيها بعض صور المنطبعة فيها مما لها
زيادة مناسبة معها كصورة ولد واهله وماله وبلده وما اشبه ذلك والصور المنطبعة فى النفوس بعضها
جزئية فينطبع فى نفس النائم كما هى وبعضها كلية فتجعلها المتخيلة النائم الى صورة جزئية فيلقيها فى خياله ثم
ينتقل منه الى حس المشترك فيراها جزئية فهذه الصورة ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحويل
من الكلية الى الجزئية كان لا يحتاج الرؤيا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك فان كانت بين الصورة المشاهدة
وبين ماخذها مناسبة من لزوم او تضاد وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها
بلا واسطة او بواسطة فهى ايضا الرؤيا المعتبرة لكن هى محتاجة الى التعبير وهو من العبور المجاورة من
شئ الى شئ اذ هنا يجاوز ويعبر عن ظاهرها الى ماخذها وان لم يكن بينهما مناسبة كذلك فهى من اضغاث
الاحلام لا يعبأ بها ومنها ما اذا كانت النفس قبل النوم مشتغلة بشئ متوجهة اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشئ
فى منامه ومنها ما اذا حدثت صورة محسوسة بسبب فى الخيال اثر النوم فينتقل منه الى الحس المشترك
فى حالة النوم فيشاهدها النفس ومنها ما اذا كانت المتخيلة مالوفة بصورة لكثرة الاشتغال بها فتلقيها
فى الخيال فيراها النائم ومنها ما اذا غلب فى المزاج واحد من الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء متلونة
بلون ذلك الخلط فعند غلبة الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السوداء سوادا
وعند غلبة البلغم بيضا وبنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء والاولياء من المغيبات قالوا قد

يكون لبعض النفوس قوة اما غريزية او مكتسبة بالمجاهدات المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا يقوى عوايق
الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن التوجه التام الى عالم التجرد والاتصال بالمبادى العالية
فينطبع من صور المعقولات المنطبعة في تلك المبادى بقدر صفائها ومناسبتها لها كمرآة صقلت
وحوذى بها ما فيه نقوش كثيرة يتراءى فيها من تلك النقوش بقدر صقالتها وهولاء الكاملون متفاوتوا
الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شيء من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر وادوم والمتناهون
منهم الانبياء فانهم يتيسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم
الاخبار عن الغيب اذا طلب منهم اظهار آية في كثير من الاوقات ولا يتيسر ذلك لغيرهم ولهم خصلتان اخريان
يمتازون بهما عما عداهم احديهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة
لكونها منقادة لاراداتهم وهذا ليس بمستنكر اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع بل تعلق
التدبير والتصرف فكما جاز ان يتصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده
وغير اختيارية كحمرة الخجل وصفرة الوجل وارتعاده عند اشتداد خوفه وسقوط الماشي على راس جدار عال او على
جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه كثيرا ما يكون ما يقع عليه مثله في الارض اقل عرضا من
ذلك واذا جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدنه وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان يكون لنفس
قوة تصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة عنها فيحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل
شديدة وحرق اجسام وغرق اقوام وغير ذلك وثانيتهما ان يكون قوتهم المتخيلة بحيث يتمثل لها العقول
المجردة تماثيل واشباحا يخاطبونهم بكلام مسموع منظوم كما يرى النايم في رؤياه الصادقة اشخاصا يخاطبونه
ويسمعونه كلاما منتظم اللفظ والمعنى ويظهر انه حقيقة وصدقه بعد ذلك وهذا ليس بمستنكر فان من شان
قوة المتخيلة ان يبرز المعقول المرتسم في النفس في معرض المحسوس ويكسوها كسوة المشاهد ثم يلقيه الى الحس
المشترك على صورة المحسوسات المتادية منها الى الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة لبعض
النفوس

النفوس لتجردها عن الشواغل البدنية وانقطاعها عن زخارف الدنيا الدنية يتاتى له مشاهدة المعقولات في اليقظة
بادنى توجه فهذا عندنا معشر الفلاسفة معنى الرؤيا الصادقة والوحي والالهام فهاتوا ما عندكم من معانيها
على وجه يرتضيه ارباب العقول فقال فضح الله مبنى ما ذكرت يا فيلسوف في معاني هذه الالفاظ على
اصولكم الفاسدة التي ذكرنا بطلانها فيما سبق من وجود العقول العالية وتجرد النفوس الفلكية والانسانية واستتباعها لها
القوى على وجه يوديك الى ما ذكرت وكلامك رجم بالغيب ليس عليه شاهد من قول صادق ولا برهان من عقل صحيح
غير انكم تخيلتم اشياء واخترعتم معاني يناسب اصولكم الفاسدة ونحن نذكر ان شاء الله تعالى معنى الرؤيا الصادقة ومعنى
الوحي والالهام على وجه يلقيناه من اقوال المخبر الصادق اما الرؤيا الصالحة فهي جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة
وثبت ذلك في الحديث والوحي والالهام قد يكونان في الرؤيا وقد روى في الصحاح عن عائشة رضي الله عنها انها
قالت اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق
الصبح وحقيقة الرؤيا عند اهل الحق من اهل ديننا ان الله تعالى يخلق في قلب النايم عند نومه صورا واشكالا دالة
على الاشياء التي راءها او سيراها في اليقظة ولكن العلم بتلك المطابقة يخرج من حاصل الحواس فالذي يعلم تلك
المطابقة يسمى معبرا او بيان تلك المطابقة يسمى تعبيرا وهذا لغير الانبياء من ارباب الصلاح كما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم يبق من النبوة الا المبشرات قيل وما المبشرات يا رسول الله قال الرؤيا الصالحة يراها المؤمن
او يرى له واما الانبياء فرؤياهم الوحي يوحي الله تعالى على قلبهم في المنام كما يوحي اليهم في اليقظة واتفق العلماء من
اهل ديننا على ان رؤيا الانبياء وحي وقد يكون لبعض اهل الصلاح غير الانبياء ان يرى في المنام ان يعلمه احد
شيئا من المغيبات كقدوم غايب من السفر او ولادة ولد او شيء مثل ذلك ثم يقع ما راى في الرؤيا عند اليقظة
وهذا يسمى الهاما في النوم وهو ايضا من خلق الله تعالى الذي هو الفاعل المختار لا كما نسبت الى العقول المجردة واشركت
بالله ما لم ينزل به سلطانا فهذا حقيقة الرؤيا عند اهل الحق واما ما ذكرت من امر الرؤيا وان النفس الناطقة
ينبغي لها ان ينتقش فيها صور الكاينات كما في النفوس الفلكية لكنها يشغلها الامور الحسية في اليقظة فحين تعطلت

كيفية الرؤيا وبيانها عند اهل الاسلام

الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل لها نوع اتصال بتلك الجواهر فينطبع فيها بعض الصور المنطبعة
فيها بما لها زيادة مناسبة معها كالصورة ولده وماله وبلده فهذا شيء ليس عليه دليل من اخبار صادق فيقع هذا مدخول
من وجوه الاول ان النفس الناطقة الانسانية مباينة بالنوع للنفوس الفلكية عند المحققين منكم فلا ينبغي
لها ان ينتقش فيها صور الكائنات فاي دليل لكم على هذا الانتقاش فان من النفوس الانسانية ما نرى فيها امر
لا ينتقش فيها صورة شيء وان سعيت في تصوير تلك الصورة فيها الف مرة فكيف ينبغي لها انتقاش صور الكائنات
فيها الثاني ان انتقاش الصورة في النفس من المبادي العالية عندكم موقوف على تصفية جوهر النفس فارتياضها
وخلوها عن كدورات الطبيعة فكيف يقال ان النفوس الناطقة البشرية في اليقظة مشتغلة بالامور
الطبيعية وبالنوم وتعطل الحواس يحصل لها الاتصال مع عدم الرياضة وتصفية جوهرها وكثيرا ما نرى من
ارباب البلادة المنهمكين في كدورات الطبيعة يرون الرؤيا لها تعبير كما شرطتم في اتصال النفوس بالمبادي
العالية ان يكون صافية من كدورات الطبيعة مرتاضة بالرياضات الخلقية يكون كذبا او زورا بل الحق والصدق
ما ذكرنا ان الله تعالى يخلق الصورة في قلب النائم فيراها ثم المعبر يعبرها بما يناسب تلك الصورة الثالث
ان انتقاش صور الكائنات في النفوس الفلكية ممنوع لا دليل عليه لان الافلاك اجرام سخرة الله تعالى بالحركة
الوضعية لحصول المنافع لاهل الارض كما قال الله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا
ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون وما دليل عقلي خال عن الشبهة الواردة عليه ولا حجة نقلية اخبر
بها الصادق على ان النفوس الفلكية ينتقش فيها صور الكائنات فكيف تحكم على شيء لا معهود له من
العقل والنقل الرابع فرض ان ينطبع في النفوس البشرية بعض ما ينطبع فيها مما له زيادة مناسبة معها
كالولد والمال والبلد يرد عليه ان هذا الانطباع الذي ذكرتم لا يخلو اما ان يكون من مناسبة بين
النفسين الفلكية والبشرية وقد ذكرنا مباينتهما بالنوع عند المحققين فان النفس الفلكية ان سلمنا انها
عالمة بالاشياء فتعلقها بالجسم البسيط الخالي عن الاوساخ الحاصلة من الطبيعة العنصرية والنفس
البشرية

البشرية في غاية الانهماك في تلك الكدورات فاي مناسبة بينهما حتى انه لو حصل للنفس البشرية زاد في اتصال
معها ينطبع فيها ما ينطبع في النفس الفلكية ولا حجة على هذا القول من النقل ولا برهان من العقل فهو باطل
الخامس ان كل ما ذكرته مبني على وجود العقول وانطباع الصور في النفوس الفلكية وقد ظهر بطلان
القول بهذا فيما تقدم فارجع اليه هذا ما تقولون في معنى الرؤيا ومخلص قولكم ان القوة المتخيلة تتصرف في الخيال
فتلقي الصور من الخيال الى الحس المشترك فاذا كان في اليقظة وكان هذا الالقاء من الانبياء وقوة متخيلتهم
للقوة القادرة على انتقاش الصور من الخيال الى الحس المشترك فيحصل له اتصال الى عالم الملكوت فيرى اشياء لم تكن
في نفس الامر بل تخييل من القوة المتخيلة ويسمع كلاما منظوما فهذا هو الوحي والالهام واذا كان في النوم وتنجذب
القوة المتخيلة الى عالم القدس فيرى ما يرى ويسمع ما يسمع ويكون هذه الرؤية وهذا السماع شيئا شبيها بما يحصل
للمبرسمين والممرورين فهذا هو الرؤيا هذا ما ذكرت في معنى المنام والوحي والالهام وما ابعد هذا الكلام عن طريق الحق
والصواب وان ما ذكروه في باب الوحي والمنام فساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل النبوة التي هي اشرف احوال الانسان
قدرا وخطرا في اخس المراتب وهي ان اوامر النبي ونواهيه مبنية على خيالات محضة لا حقيقة لها واوهام
لا اصل لها كالكلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المجردات في صور محسوسة وصدور الصوت عنها حقيقة لها
باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلة جميع الانبياء على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم وكون صانعه موجبا
بالذات وعدم جواز صدور متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما يسبق من الكلام الدال على
حدوث العالم وان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار وامثال ذلك مما هو خلاف ما ادى اليهم الباطل الى
اجمع الانبياء المبعوثون باصلاح العالم وارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بيانا واضحا
بحيث لا يقع الخلق كلهم الا شرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وهل يرضى عاقل من نفسه
او يتكلم بهذا او يقبله بعد اعترافه بالنبوة وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا فما
له من نور ونحن تكلمنا على معنى الرؤيا وبينا حقيقتها على طريقة اهل الشرع وبقي الكلام في الوحي

والالهام فنقول قال الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما
يشاء انه علي حكيم معنى الآية انه لا يصح ولا ينبغي لانسان ان يكلمه الله الا ان يكون موحيا اليه بطريق الالهام اما في
او في النوم او يكون مستمعا الكلام من وراء الحجاب كما تكلم موسى عليه السلام او كان مرسلا لرسول فيوحي الله باذنه
ما يشاء ان يوحي فان الله تعالى هو العلي قدره من ان يقابل احدا بكلام وهو الحكيم الذي يتكلم لكن بوجه من
الطرق الثلثة والمراد انه لا يصح ولا يستقيم ان يكلم بشرا الا بهذه الوجوه الثلثة الاول ان يلقى في الروع
ويلهم في النوم كما تكلم ام موسى وابراهيم في المنام بطريق الالهام وقال بعض ان الله تعالى اوحى الزبور في
صدر داود والوحي بمعنى الالهام في كلامهم كثير الوجه الثاني ان يسمع كلاما اياه بلا كيفية اما من وراء الحجاب
لا بالمعاينة المشافهة فان الله تعالى تقدس عن ان يكون في جهة بل كما ان بعض الملوك الذي يحجبون انفسهم من
اعين الناس ويكلمونه المقربين من وراء الحجاب وهذا كما كلم موسى من وراء الحجاب ويتكلم الملائكة على هذا الوجه
الوجه الثالث ان يرسل رسولا من الملائكة فيبلغ الملك كلامه الى الانبياء كما كلم كل الانبياء كذلك الا موسى وقال
بعض المفسرين معنى الآية انه لا يصح ولا يستقيم لبشر ان يكلمه الله الا كلاما من جهة الوحي كما يوحى الى الانبياء
بواسطة الملائكة او يكلمه من وراء الحجاب كما كلم موسى او يرسل رسولا يكلم الناس بجانبه ويوحي اليه
ما يشاء وعلى هذا التقدير ما كان بالالهام او ثبت الرؤيا من كلام الله يكون داخلا في القسم الاول
وهو الوحي على الانبياء بواسطة الملك لان الملك قد يلقي المعاني في القلب كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لا تموت حتى تستكمل رزقها وقال بعض المفسرين ان معنى الآية انه لا
ينبغي لانسان ان يكلمه الله الا كلاما مخفيا او اسماعا من وراء الحجاب او يرسل ملكا فيوحي الى الانبياء هذا
تفسير الآية وبالجملة تفهم ان معنى تكليم الله تعالى للبشر يكون بوجه من الوجوه الثلث اذا علمت هذا فاعلم ان الوحي
في اللغة الكلام الخفي وفي الشريعة ايصال الكلام من الله تعالى الى البشر من الانبياء ويكون ايصال الكلام
بوجه من الوجوه الثلثة لان البشر ليس له ان يكلمه الله مشافهة ومعاينة لان الله تعالى منزه عن المقابلة فهو اما

بالوحي

بلغ

بالوحي والرؤيا وهو ما يشمل الوحي والالهام والالهام عبارة عن القاء المعنى في الروع والوحي مختص بالانبياء والالهام
يكون للانبياء وغيرهم من الصالحين وقد قال العلماء ان احد طرفي الوحي هو الالهام اما في اليقظة او في
النوم والطريق الثاني ما يكون من الله تعالى من التكليم من وراء الحجاب وهذا ليس بوحي والثالث ارسال
الرسول والايحاء اليه بواسطة الملك فالتكلم بالوحي بلا واسطة الملك اما المراد منه الالهام وهذا القاء او
القاء الوحي بلا واسطة الملك كما كان يوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل فالوحي
يا فيلسوف هو كلام خفي يلقي الله تعالى الى الانبياء اما بطريقة الالهام وهو طريق من طرق الوحي او يرسل
الله رسولا فيوحي باذنه ما يشاء واما التكلم من وراء الحجاب فليس من الوحي بشيء وان كان من اقسام
ما تكلم الله به الانبياء من البشر كما يفهم من الآية هذا معنى الوحي والالهام عند اهل الشرع وقد اخذه من
كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فاين هذا من زخرفك الباطل
الخبيث الذي ليس عليه مستند من كلام صادق ولا يوافق قوانين العقل وهذا مع وروده في القرآن العظيم
يوافق قوانين العقل لان الله تعالى هو الفاعل المختار وهو يصطفي من البشر من شاء ويختار فيكلمه بالوجوه
الثلثة فان قلت ان الله تعالى منزه عن المقابلة وعن الصوت والتكلم بالحروف فكيف يصح في قواعد العقل
ان يكلم بشرا بصوت وحرف وهو منزه عنهما قلنا ان الله تعالى قادر على كل شيء وهو الفاعل المختار يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد وهو على ما يشاء قدير وهو القادر المختار فيصح ان يسمع كلامه البشر والملك بخلق
الصوت والحروف وهو منزه عنهما واذا عرفت يا فيلسوف ان الله تعالى فاعل مختار قادر على كل شيء فلا يشكل
عليك شيء مما ذكر من الكتاب والسنة رزقك الله الاهتداء الى الصراط المستقيم والنجاة من غوائل الصراط
الجحيم فهذا يا فيلسوف ما باحثناك في اربعين مبحثا من اصول الحكمة وذكرناها فيما تنكر في المطالب الحكمية
ولو كنت منصفا لعلمت ان ما ارتفعت به اشكالاتك وخضت في عويصات دقائق الحكمة وما خرجت في
جوابك عن هذا الاربعين من طريق العقل والحكمة وما تركت الانصاف فيما جاوبتك ثم بعد ما اجبتك

١٧ او الالهام بواسطة الملك كما كان القران ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم

على طريق الحكمة ابدت كلامي بالقران العظيم وحديث رسوله الكريم وما بقيت لدي مشكلة الا حللته ولا
سؤالا دقيقا الا اجبته بطريق العقل والنقل فالان ما بقي لدي شبهة لان الحجج القدسيين الحكماء والمليين لا
يجادلهم مع هذه الاربعين وقد انحل لك كل اشكالات المرتاب لك ان ترجع من كفر الفلاسفة الى الاسلام و
تخشع قلبك لذكر الله والله يشرح صدر من يشاء للاسلام وهو ولي الرحمة والانعام ومنه الهداية و
التوفيق قال الفيلسوف لله درك فارسا ايها العالم الفارس في مضمار العلوم والمعارف السابق عند
البرهان على كل مباحث ومخالف ما اعلمك بحقائق الشريعة ودقائق الحكمة وشارح المعقود وما احفظك
لنكات المعقول ولباب المنقول وما احسن جريك في المجاوبة عند الفحص عن عويصات الفنون وما
انقى بحثك عند ابراز مشكلات العلم المكنون وما افصحك عند اداء الدقائق بحسن العبارة ودقائق
الكلام وما ابلغك في بسط المباحث عند تطبيق الكلام لمقتضى المقام كم من قوة وغلبة لجيش ان تكون
مقدامهم وكم شرفا وفخرا لامة تكون عالمهم واماما لهم لقد جاريتك في اربعين معركة زلت فيها اقدام
الابطال من كماة الرجال وحاربتك في صفوف بلغت قلوب الشجعان حناجرها عند الاحتجاج والاستدلال
فما صادفناك وهنت ولا سكنت ولكن اجبت والحق انك لا جبنت ولا نعست وفي مجاري الحق
عدوت فاجبت اسولتنا باجوبة صحيحة معقولة ما خرجت فيها عن اداب البحث وطرق الصواب
وكشفت عن محجوبات الحقائق عند اداء الجواب ثم ايدت كل ما ابديت بنقول معروفة الى ارباب صدق
الكلام من ايات كتاب الله وسنن الرسول الكرام حتى الزمتنا في كل المباحث كان الالزام من غير
استنطها بالمجادلة والخروج عن الانصاف بالمبالغة والابرام وفي كل مبحث زينت ما هو الحق
في دينك كل التزيين وحسنت اراء اهل ملتك حق التحسين ولقد حببت الينا رسولك صلى الله عليه وسلم
بما وصفته بحسن شمائله واخلاقه وافعاله وبما القيت الينا من دقائق اقواله حتى جزمنا بعد
ما رفعت مشكلاتنا عنا بعثته واختيار دينه وملته وانقياد طريقته ونحلته فالان انى انا اله

نقبل دعوة الاسلام التي دعوتنا اليه وان نفي بالعهد الذي عاهدناك بانك ان رفعت مشكلاتنا اتينا
الحق طائعين وللاحكام دينك مطيعين ولكن بقي لنا شيء وهو انا نريد ان نعلم ان هذه المباحث التي احتججنا على
خلاف دينك ايها الكفر فنتوب او ابتداعة وضلال حتى انا اذا اسلمنا وتبنا الى الله ورجعنا عن تلك
الاعتقادات كنا عالمين بحالنا قبل التوبة انا في اي شيء كنا كفارا وفي اي شيء كنا مبتدعين ضلالا فارفع
علينا ببيان هذا واتمم علينا نعمتك حتى يهدينا الله تعالى بك في طريق الدين ايها العالم فضلك الله الايت
على اهل العالمين فقال فضل الله الحمد لله الذي هداك يا فيلسوف الى طريق الاسلام وعلمت
ان الدين المحمدي هو النور المنشور وهذا هو الدين الذي يقول الله في شانه وانك لتهدي الى صراط مستقيم
صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض الا الى الله تصير الامور واني لما باحثتك في المقامات
الاربعين لم ارد بذلك اجرا ولا منة ولا تعريفا وتحسينا انما باحثتك لما اخذ في الله تعالى من العهد
حيث يقول في كتابه واذ اخذنا ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فلا يسع لي ترك
التبيين والكتمان وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه
وان لم يظهر فعليه لعنة الله وانا اعوذ بالله من عقابه ولعنه وعذابه ثم ان الواجب المتحتم على في شرعنا
ان اهدي الناس الى الحق وان ادفع اشكال من يكون له شكل وشبهة في شرائع الاسلام وعقايدها وفقني الله
لذلك الاتمام ما كنت مامورا به ثم سالتني ان اذكر لك ان ما قلت فيه الفلاسفة قطعا من طريق الحق
ايه يعد كفرا واية يعد بدعة وضلالة فلك حق هذا السوال ليكون بعد العلم به اسلامك على وجه
الكمال وتعلم ان ما تتوب منه وترجع الى الحق اي شيء هو كفر فيزيد ندامتك وتبالغ في التبري منه اشد
المبالغة او هو بدعة فتتوب من البدعة وتندم مما كنت عليه من الاعتقاد ولكن هذا موقوف على مقدمة
ينبغي فيها معنى الكفر والبدعة وان التكفير يكون في اي شيء وكذا التبديع فنقول ولا حول ولا
قوة الا بالله العلي العظيم اعلم ان الكفر في شرعنا عبارة عن انكار ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم

بضرورة اجمالا فيما علم ضرورة اجمالا وتفصيلا فيما علم ضرورة تفصيلا فهذا الانكار يسمى كفرا وهذا
قد يكون قولا وقد يكون فعلا [illegible] لانه لا ريب فيهما على الانكار فالكفر القولى مثل التفوه بانكار الصلوة
والصوم والزكوة والحج وسائر ما علم مجى النبى به ضرورة الشرع ومعنى الضرورة ههنا ما اشترك فى
علمه الخاص والعام والعاقل لا الضرورة بالمعنى المنطقى وهو عدم الاحتياج الى النظر وكذا التفوه بما يدل على
اسائة الادب وسوء (والعالم) القول فى الله تعالى وملائكته ورسله سيما رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم والكفر الفعلى
كالقاء المصحف فى القاذورات فانه كفر وان احتمل انه لا يريد بذلك اهانة المصحف لان الفعل دال
صريحا لا ارتياب فيه على الاهانة وتكفير الشخص عبارة عن نسبته الى الكفر فمن انكر ما قلنا فنحن ننسبه الى
الكفر وهذا معنى التكفير فان كان الذى كفر بالقول المحتمل من اهل التاويل وجاء فى صدد التاويل فالعلماء
اتفقوا على انه يقبل التاويل منه وان لم يكن من اهل التاويل لا يقبل منه فهذا معنى الكفر والتكفير واما معنى
البدعة فهو الهيئة من الشئ الذى ابتدع برأى او وجد فى الدين ما لا يكون فيه وهو ينقسم الى بدعة حسنة
والى بدعة سيئة فالبدعة الحسنة ما لا يكون بصورته وبخصوصه فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن
كان اصل من اصول الشريعة يجوزه ويحسن اياه كعمل المدارس والمنارات فانه لم يكن فى زمن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولكن كان له اصل وهو استحباب تعظيم شعائر الله تعالى فيكون بدعة حسنة مستحبة لانه
من افراد تعظيم شعائر الله واما بدعة الضلال فما لا يكون له اصل فى الدين بل يكون متضمنا لمخالفة
بعض قواعد الشريعة بحيث لا يكون كفرا ومن هذا القسم الاعتقادات الفاسدة التى لا يكون المعتقد به
كافرا ولكن يخالف بعض قواعد الشريعة والاعتقادات الحقة فهذا هو البدعة الاعتقادية والذى نسب
هذه البدعة هو المبتدع وتلك النسبة هو التبديع اذا علمت هذه المقدمة فاسمع منى عليك حكم
ما تهافت به الفلاسفة اى ما سقط من طريق الشرع والاعتقاد الحق فى هذه المقامات الاربعين
نقصها عليك تفصيلا ونسميه تهافتات الفلاسفة وسقطهم عن طريق الحق فى كل واحد منها حكمهم من
والتبديع التكفير

بالتكفير او التبديع ونستدل عليه بالدليل الحق فنقول التهافت الاول انكار نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
وايراد الشبهة عليها ارادة لدفعها وانكارها فهذا هو الكفر الصريح لانه علم من ضرورة الدين انه صلى الله عليه وسلم
ادعى النبوة واثبتها بالمعجزة الظاهرة فمن انكرها فهو كافر بالله وذلك الانكار مما لا يقبل التاويل فلا يسمع فيه
ويكفر صاحبه لانه تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمكذب له كافر التهافت الثانى فى قدم العالم
والقول بانه سرمدى لا اول له وهذا كفر صريح واختلف العلماء فى وجه كون القول بقدم العالم كفرا فانه اذا
فقال كثير منهم لانه يلزم تعدد القدماء والقول بتعدد القدماء كفر ويرد عليه ان القول بحدوث العالم
ليس من ضروريات الدين حتى يكون منكره كافرا وانما قلنا انه ليس من ضروريات الدين لان اهل
الاسلام كلهم ليسوا مشتركين فى العلم بمجى النبى به صلى الله عليه وسلم وقال كثير من العلماء لانه مخالف
لنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ثابت محقق ومخالف النص كفر فالقول بقدم العالم كفر ويرد عليه
ان الحديث المذكور فى حدوث العالم ليس بنص والحديث كان الله ولم يكن معه شئ والحديث بقيته لا يبقى حكم
الحديث منصوصا وهو قوله صلى الله عليه وسلم وكان عرشه على الماء فاذا يكون العرش والماء موجودا قبل كل
شئ فلم يكن الحديث نصا فى اثبات حدوث العالم والحق ان كون العالم حادثا ولم يكن قديما ثابت باجماع الانبياء
لان جميع الانبياء من لدن آدم الى الخاتم كلهم اتفقوا على حدوث العالم وانه ليس بقديم فيكون عدم قدم
العالم ثابتا بالاجماع ومخالفة اجماع الانبياء كفر بضرورة الدين فيكون الحكم بقدم العالم كفرا والله اعلم
التهافت الثالث انكار المعاد الجسمانى وهو كفر لان الصادق اخبر عنه فى مواضع كثيرة لا تحصى
بعبارات لا يقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق
ومخالفه كفر وقد عد العلماء ذكر المعاد الجسمانى الواقع فى القران فرأوا قليلا من المواضع من القران
يكون خاليا عن اثبات المعاد الجسمانى مما لا يحتمل فمن لم يؤمن بحقية المعاد الجسمانى حتى قال
بعض الائمة ان القول بحقية القران وعدم حقية المعاد الجسمانى مما لا يجتمعان فمن لم يؤمن بحقية

المعاد الجسماني فهو غير مؤمن بالقرآن وعدم الإيمان بحقية القرآن كفر فعدم القول بالمعاد الجسماني
يكون كفرا والله اعلم التهافت الرابع كون الزمان مقدار حركة الفلك وهو كفر الزامي لان الزمان
اذا كان مقدار حركة الفلك وحركة الفلك عندهم قديم فمقداره ايضا قديم بالضرورة فيلزم قدم
الزمان والقول بقدم ما سوى الله كفر كما بينا فكون الزمان مقدار حركة الفلك كفر وهذا الكفر يلزمهم
من القول بقدم العالم وكون الزمان من العالم فيكون كفرا الزاميا التهافت الخامس انكار كون الله
تعالى فاعلا مختارا وهو بدعة ضلال وانما قلنا انه بدعة وليس بكفر لان اصله راجع الى انكار صفة
الارادة التي هي زائدة على ذاته والقول بعدم زيادة الصفات على الذات ليس بكفر لان المعتزلة وكثيرا
من الفرق الاسلامية ذهبوا الى عدم الزيادة فالقول بانه كفر يوجب تكفير الفرق الاسلامية وهو
غير جايز واما كونه بدعة ضلال لانه من قول المبتدعين ولان ظاهر النصوص يدل على وجود الاختيار كقوله
تعالى والله يفعل ما يشاء وهو فعال لما يريد انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولكن لما
يمكن تاويل النصوص بالوجه في معنى الارادة لم يبلغ حدا يقال انه من ضروريات الدين فلم يكفر به قايله
ولكن يبدع قايله لانه مخالف اهل الحق من علماء الكلام ولان التاويل الذي ذهبوا اليه ضعيف وان تاويل
انهم يقولون في زيادة الصفات ان صفات الله تعالى ليست زايدة على الذات فالله تعالى عالم بعلم هو عين
ذاته فهو علم وعالم ومعلوم فباعتبار الانكشاف عليه علم وباعتبار انه يعلم ذاته معلوم فيكون عالما
بعلم هو عين ذاته وهذا ضعيف لانه مخالف النصوص الواردة في اثبات العلم كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء ولا شك انه لا بد في صحة المعنى من زيادة العلم على الذات ولو كان عين الذات لكان
يصح ان يقال ولا يحيطون بشيء من ذاته وهذا خلاف المعنى فلضعف التاويل ومخالفة ظواهر النصوص و
مخالفة اجماع العلماء من اهل السنة والجماعة يكون القول بعدم زيادة الصفات على الذات بدعة ضلالة
والله اعلم التهافت السادس انكار كون صفات الله زائدة على الذات وهذا بدعة ضلالة كما ذكرنا انفا في التهافت

السابق وليس بكفر لذهاب فرق المسلمين اليه والتاويل والاصل فيه ان كون الصفات زائدة على الذات ليس
من ضروريات الدين بل كون الله ذا صفات من الضروريات اما الزيادة والعينية فليست من الضروريات بشيء
لان كل المسلمين من العوام ليسوا مشتركين في علمه ولما كان المنكر يأول الزيادة بما قدمنا وخلافه ليس من الضرو

ريات

فلا يكون كفرا وكونه بدعة ضلال ذكرنا وجهه انفا التهافت السابع انكار كون الله تعالى عالما بالجزئيات المتغيرة
من حيث انها جزئيات متغيرة وهذا كفر لانه انكار لصفة العلم واحاطته بالاشياء كلها فانه من ضروريات الدين
احاطة علم الله تعالى بالكلي والجزئي وعلمه تمام العلوم واكملها والفلاسفة يقولون ان الله تعالى يعلم الكليات
على الوجه الكلي ويعلم الجزئيات ايضا على الوجه الكلي ولا يعلم على الوجه الجزئي وهذا كفر من وجهين الاول ان
احاطة علمه بالاشياء على اتم الوجوه من ضروريات الدين فان العلم بالجزئي على الوجه الجزئي نوع من العلم غير
العلم بالجزئي على الوجه الكلي فاذا لم يعلمها على الوجه الجزئي لا يكون علمه محيطا بكل انواع المعلومات ومن
ضروريات الدين احاطة علمه بكل انواع المعلومات كليا على الوجه الكلي وجزئيا على الوجه الكلي والجزئي وانكار
ما كان من ضروريات الدين كفر فالقايل بهذا يكون كافرا الوجه الثاني ان العلم بالجزئي لا شك انه اتم

على الوجه الجزئي ثم

في الانكشاف من العلم به على الوجه الكلي فيلزم من انكار علمه بالجزئي على الوجه الجزئي ان يكون علمه انقص من
علم غيره بالجزئيات كما ذكرناه في ذلك المبحث واعتقاد ان علم الله انقص من علم البشر كفر فالقايل بهذا
يكون كافرا التهافت الثامن كون حقيقة الواجب هو الوجود المجرد وهذا بدعة ضلال وليس بكفر
اما انه ليس بكفر لانهم لا يريدون ان الوجود بمعنى الكون في الاعيان هو عين الواجب ولو ارادوا
هذا لكان كفرا لان الكون في الاعيان معنى حادث فيلزم ان يكون حقيقة الواجب معنى حادثا
ولا شك ان القايل بهذا كافر ولكن يريدون ان الوجود الخاص عين ماهيته فماهية الوجود الخاص
به المجرد عن المادة وهذا ليس بكفر لان خلافه وهو زيادة وجود الواجب على ماهيته ليس من ضروريات
الدين والقول بما ذهبوا اليه ليس موجبا لاثبات نقص في ذات الله تعالى وصفاته فلا يكون كفرا

ولكنه بدعة وضلال لان الله تعالى هو الموجود بضرورة الدين فتسميته بالوجود الذي ليس هو الموجود يوهم القول
بعدم كونه موجودا وان لم يلتزم هذا عليهم بما ذكرنا من تاويلهم في ذلك البحث وهذا عند علمائنا وعن القول
بهذا دفعا لهذا التوهم فخالفة علماء الكلام واجماعهم على نفي يوهم النسبة المذموم الى الله تعالى يكون بدعة وضلالة
التهافت التاسع القول بكون الله تعالى فاعلا للعالم وصانعه مجاز لا حقيقة وهذا كفر الزامي لانهم قالوا
لو كان المراد معناه اللغوي الحقيقي لكان العالم موجدا لله تعالى بالقصد والارادة فيلزم ان يكون المقصود
والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به كما ذكرنا في ذلك البحث فيكون هذا القول منهم كفرا لتفرعه
للقول بقدم العالم الذي اثبتنا انه كفر فيكون كفرا الزاميا التهافت العاشر نسبة ايجاد الاشياء الى العقل
الفياض وهذا كفر ان ارادوا بهذه النسبة الايجاد الحقيقي الذي هو الخلق والابداع وان الله تعالى ليس فاعلا لما
في جوف فلك القمر بل الموجد هو المبدأ الفياض لانه يكون قولا بتعدد الالهة وهو كفر وان ارادوا بالايجاد
انه سبب وواسطة في ايصال اثر الصانع الواجب الوجود الى المخلوقات كما ذهب اليه محققيهم فهو
بدعة وضلال وذلك قول منكر حرام وانما قلنا انه ليس بكفر بهذا المعنى لانه لا يلزم منه تعدد الالهة حتى
يكون كفرا وانما قلنا هو بدعة وضلال لان النهي في الحديث عن القول بالسببية وارد وفيه مخالفة
لاجماع اهل الحق من علماء الاسلام فيكون بدعة والله اعلم التهافت الحادي عشر استحالة صدور
الكثير عن الواحد وهذا بدعة وضلال وليس بكفر اما انه ليس بكفر لانهم يريدون بالواحد الواحد
بالوحدة الحقيقية التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه والله تعالى عندنا ليس بذلك الواحد الذي يكون
بالوحدة حقيقية في الذات لا ينافي قيام الصفات الوجودية به ولا اتصافه بالصفات الاضافية
والسلبية فلا نزاع في المعنى لانا لا نقول ان الواحد بذلك المعنى الذي نقول يستحيل صدور الكثير
عنه والكلام في انه تعالى هل هو واحد بذلك المعنى او بالمعنى الذي نقول وهذا الذي نقول من معنى
الواحد ليس من ضروريات الدين لعدم اشتراك فهم الكل منه فلا يكون كفرا واما انه بدعة وضلال لانه

مخالف لاجماع علماء الامة وذلك قول يفهم منه اثبات الشركاء في الخلق ومثل هذا القول ينبغي ان لا
يقال فيكون القول به بدعة وضلالا والله اعلم التهافت الثاني عشر القول بوجود العقول
المؤثرة وهو بدعة وضلال وليس بكفر وانما قلنا انه ليس بكفر لانهم يدعون ان المراد من العقول
المجردة هو الملائكة السماوية والكروبيون والمحققون منهم ذهبوا الى ان المراد بالتاثير هو المعية و
كونها كالواسطة لايصال اثر الفاعل الاول الى المخلوقات فلا يكون القول على هذا الوجه كفرا
وانما قلنا انه بدعة وضلال لان تسمية الملائكة بالعقول غير وارد في الشرع وليس فيه خبر وايضا
ايجاد كل فلك وعقله ونفسه الى الملك المعين خلاف الشرع باي وجه يقولون في معنى الايجاد
وفيه مخالفة اجماع علماء الامة وابداء شيء يوهم تعدد الشركاء في الخلق فيكون بدعة وضلالا
التهافت الثالث عشر القول بتاثير القوى الفعالة السماوية والكواكب في الارض وهو بدعة
ضلال ان اريد بالتاثير السببية وكونها معدا لتاثير الفاعل كما ذهب اليه المحققون من الفلاسفة
وانما قلنا انه بدعة وضلال لان النهي في الحديث وارد عن نسبة هذه السببية ولانه مخالف لاجماع
العلماء من الامة ولانه يوهم معنى التاثير الايجادي وقد حكى الله تعالى في كتابه العزيز نهي ابراهيم عليه السلام
اباه عن عبادة الاصنام وتلك الاصنام كانوا يتخذونها تمثالا من صور الكواكب على زعمهم كما قال الله تعالى
واذ قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين واي بدعة
ضلال اعظم من هذا الذي يصير سببا الى عبادة الاصنام وفيه مخالفة عظيمة للشريعة فيجب
الاحتراز من هذا القول وانما قلنا انه ليس بكفر لان حرمة سببية الكواكب في ايجاد الله تعالى ليس مما اشترك
فيه جميع المسلمين فلا يكون من ضروريات الدين فلا يكون كفرا التهافت الرابع عشر القول بالهية
الكواكب وعبادتها وهو كفر لا يحتاج الى بيانه لان كل من يتخذ غير الله الها فهو كافر بالله العظيم ومن هذا
الجهلة عبدة الشمس وليت لكبار الفلاسفة عبادة الكواكب من دينهم ولكن الامام فخر الدين

الرازي ذكر ان طائفة من الفلاسفة لما راوا تاثيرات الكواكب اتخذوها الهة ولهذا ذكر عبادة الكواكب
في مقاماتهم التهافت الثاني عشر دعوة الكواكب والقول بخواصها ومنافعها وذكر التسبيحات لها
والتقرب اليها بالقرابين واتخاذ التماثيل والهياكل لها وهو كفر صريح جالب لعبادة الاصنام والقول
بتاثير الكواكب على وجه الايجاد والتصرفات التي تنسب الكواكب في الارض ومن تامل احوال
ارباب دعوة الكواكب وما يحكون عنها من تصرفاتها علم انهم كفار عابدون لتلك الكواكب
وقد فصلنا كفرهم في باب تهافتهم ولكن هذه الدعوة ليس من اعمال اساطين الحكمة مثل اصحاب
افلاطون وارسطو وهم لا يشتغلون بهذا ولا يعبأون به وكان هذا من طريقة سفلة الفلاسفة
وارباب التنجيم والسحر والنيرنجات منهم واقوالهم في اثبات هذه الطريقة ضعيفة سخيفة لا يعبأ بها
ولا يعتبر كما ذكرنا في باب تهافتهم التهافت السادس عشر القول بكون السموات احياء ناطقة
وهو بدعة وضلال وليس بكفر اما انه ليس بكفر فلانه لا يخالف نصا صريحا ولا يخالف شيئا من قواعد
الشرع وقد جاء في الاحاديث ان جدران الجنة وانهارها وسماءها واشجارها واطعمتها كلها
ذوات حيوة وليس في الجنة شيء ميت لا حيوة له ولكن حقيقة تلك الحيوة امر غير مفهوم لنا وقيل
في قوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون وقيل الجنة تحت العرش فعلى هذا يحتمل
ان تكون السموات ذات حيوة ولا يبعد في ذلك لانه يحتمل ان كل منهما من شيء من الذهب والفضة
والياقوت والزبرجد لانه تعلق الروح بامثال هذه المعدنيات غير ممنوع واما كونه بدعة وضلال
لانهم يبنون على حيوة السموات اشياء لا يرتضيها الشريعة مثل علمها بجميع الموجودات السفلية
وانه مبدا الاثار الارضية بطريق العلم والاتقان وكل هذه الامور غير مرضية في الشريعة وايضا القول
بحيوة السموات مخالف لمذهب علماء الكلام فيكون بدعة التهافت السابع عشر القول بان
الفلك ذو نفس منطبعة وهو بدعة وضلال بعد الشرع لانهم يريدون ان الفلك يعلم الجزئيات

والنفس

[illegible]

والنفس الناطقة لا تعلم الا الكليات فيكون النفس المنطبعة للافلاك كقوة الخيال لنا وهذا الكلام لا اصل
له وليس بكفر لانه لا يخالف ضروريات الدين ولكن بدعة وضلال لما ذكرنا في اثبات النفس الناطقة للفلك
وهو خلاف مذهب اهل السنة والجماعة فيكون بدعة التهافت الثامن عشر القول بكون التشبه غرضا
للافلاك في حركاتها وهو بدعة وضلال وليس بكفر اما انه ليس بكفر لانه لا يخالف شيئا من ضروريات
الدين واما انه بدعة وضلال لانه امر لم يثبت بشيء من الخبر الصادق ولا تحكم به وهم والطريق للعقل
البرهاني انه يقتضي ما ذكرنا الفساد في اثبات الحيوة لما ذكرنا في هذا الاثبات نسبة ايجاد الامور الحادثة
في الارض الى الافلاك وايضا لا معنى للتشبه بواجب الوجود بواسطة الحركة ولا يخلو عن اساءة الادب
وبالجملة امر مستنكر في نفسه فان العلم بارادة الفلك لا طريق اليه وما استدلوا به عليه في غاية الضعف
مع انه امر عظيم متضمن لنقصان ذات فيكون بدعة موجبة الضلال التهافت التاسع عشر القول
بعلم نفوس السموات باحوال الكائنات وهو بدعة مثل ما سلف ولا تخلو عن مخاطرة الكفر لانه يتضمن
القول بان الافلاك يعلم الغيب والحال ان علم الغيب مخصوص بالله تعالى لا يعلمه الا هو كما قال الله
تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فنسبة علم الغيب الى السموات تكون مخالفا لنص كتاب الله
وهو كفر وايضا مرادهم بهذا القول ان الفلك هو اللوح المحفوظ وهو باطل وافتراء على الله تعالى وانما
قلنا فيه مخاطرة ولم نقل انه كفر لامكان ان يدعي ان المراد بانتقاش صور الاشياء في اللوح المحفوظ
انتقاش ما يخرج من الغيب الى الشهادة من الامور وهي الامور المغيبة اذا خرج من العدم تنتقش
العلم به في السموات وبهذا الاحتمال يندفع عنهم الكفر لان العلماء اتفقوا على انه اذا كان في المسئلة
وجوه توجب التكفير ووجه واحد لا يوجبه فعلى المفتي ان يميل الى الوجه الذي لا يقتضي
التكفير واما مخاطرة الكفر فلان الظاهر من اقوالهم انهم يريدون العلم بالاشياء الكائنة وما سيكون وما
كان كما نقل عنهم واما كونه بدعة وضلال فللوجه الذي بيناه انفا في التهافتات السابقة التهافت

العشرون القول بامتناع الخرق والالتيام على الافلاك وهو كفر صريح لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت والسموات
مطويات بيمينه يوم نطوي السماء كطي السجل يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما
يعرج والنازل والعارج ليس الا الملائكة وهم اجسام لطاف ولا يمكن الامور المذكورة التي تعرض
للسموات الا بالخرق والالتيام واما السنة فثبوت عروج عيسى عليه السلام الى السماء وعروج محمد صلى الله
عليه وسلم الى السماء ليلة المعراج واما اجماع الامة فهو واقع على ان السماء تنخرق وينتثر لمخالفته هذه الامور
كفر لا ريب فيه والعجب ان الامام ابا حامد الغزالي لم يكفر الفلاسفة في هذا القول مع ان تكفيرهم في هذا
ظاهر ولعله انما ترك التكفير في القول بالخرق والالتيام لما ورد تأويلهم الملائكة بجواهر مجردة واطلاق
النزول والعروج عليهم من باب المجاز والمذكور من انشقاقها وطيها يوم القيمة عنده مأول بان
المراد منه انها في اهوال القيمة ترى كأنها انشقت اوتشق عرضها الله وبلوت والحق ان ترك التكفير
في هذه التهافت من ابي حامد يدل على ميله الى اقوال الفلاسفة وتأويله امور المعاد والقيمة كما
يلوح اليه تصانيفه والله اعلم التهافت الحادي والعشرون القول باستحالة تكوير الشمس وهو
كفر لمخالفته نص القرآن اذا الشمس كورت ومن وجه الكفر هو نفي هذه الاستحالة قدم الفلكيات
كما يظهر من دليلهم الذي ذكرناه في الكتاب لانهم قالوا لو صح استحالة تكويرها يقتضي تغير الصورة
النوعية لها فاستحالته انما يثبت على تقدير قدمه والقول بقدم العالم كفر فيكون القول باستحالة
التكوير كفرا التهافت الثاني والعشرون القول بصحة علم احكام النجوم وافادتها تقديم المعرفة وهو
بدعة ضلال وليس بكفر لان عدم اعتبار احكام النجوم ليس من ضروريات الدين حتى يكون اعتبارها
كفرا هذا اذا لم يكن الاعتبار بها على وجه تأثير الكواكب بل على وجه السببية العادية كما هو مشتهر بينهم
وانما قلنا انه بدعة ضلال لورود النهي عن اعتبار احكام النجوم كما ذكرنا تفاصيله في محله والله اعلم

التهافت الثالث والعشرون القول بكون طبايع الاشياء علل فاعلية لامور وجودية وهو كفر لتضمنه
الحكم بعدم تأثير الله تعالى في الموجودات بالفاعلية وان قيل القائل بهذا يسلم ان الطبايع مخلوقة لله تعالى
والطبايع علل فاعلية فيكون القول بالواسطة والقول بالواسطة لا يكون كفرا كالقول بالعقول
المؤثرة قلنا ان اراد بالعلية الخاصية فلا كلام فيه وان اراد الايجاد فهو كفر فان قيل فلم لا يكفر المعتزلة
على قولهم بالواسطة في الايجاد في افعالهم قلنا لانهم اهل القبلة وقد نهينا عن تكفير اهل القبلة في قول
اهل الاعتقاد ولا نكفر احدا من اهل القبلة ولان المعتزلة ارادوا من نسبة خلق القبيح الى انفسهم
تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح فكانوا منزهين لا مشركين بخلاف كفرة الفلاسفة من الطبايعيين فان
مرادهم من نسبة الفعل الى الطبايع القول بفاعلية الطبيعة والاشراك بالله فيكون قولهم كفرا
والله اعلم التهافت الرابع والعشرون القول بكون العقل العاشر علة لصور العناصر وهو بدعة
ضلال وانما قلنا انه بدعة وليس بكفر لان نسبة ايجاد الاشياء اليه كفر من وجه ان اريد بالا[يجاد]
الخلق والابداع كما مر في التهافتات السابقة والمراد هيهنا كونه علة فاعلية والعلة الفاعلية لا
يلزم ان تكون موجدا لانه من العلل الناقصة كالنجار بالنسبة الى السرير فانه علة فاعلية وليس
بموجد وخالق للسرير لان من صدر عنه الفعل الاختياري يسمى علة فاعلية لنسبة صدور الفعل
اليه ولكن الموجد من خلق لا من باشر وكون العقل العاشر علة لصور العناصر يمكن ان لا يراد به
الخلق بل اعطاء الصورة بارادة المبدء الاول كالخازن يعطي المال بحكم صاحب المال فليس هو
معطيا بل مؤدي للعطاء من المعطي الى المعطى له فعلى هذا يمكن ان تكون علية العقل العاشر للصور
على هذا الوجه فلا يكون كفرا وكونه بدعة ضلال لانه خلاف ما اجمع عليه علماء الكلام والقول
به موهم للقول بتعدد المؤثرات كما هو المشهور من راي الفلاسفة فيكون بدعة والله اعلم التهافت
الخامس والعشرون القول بعدم وجوب استناد الحوادث كلها الى الله وهو بدعة ضلال وليس بكفر

انه ليس بكفر لاختلاف علماء الاسلام فيه فمنهم من قال بعدم وجوب استناد الحوادث كلها اليه للقول
بوجوب استناد القبائح الى صاحب الافعال وهو قول القدرية فلا يمكن التكفير واما وجوب
الاستناد فليس من ضروريات الدين واما انه بدعة لانه من شعار المبتدعة القدرية ووجه كونه
بدعة ان الايمان بالقدر على وجه كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقتضي اسناد الحوادث
كلها الى الله تعالى وعموم القدرة ايضا يقتضي هذا القول بخلاف ذلك فيكون بدعة التهافت
السادس والعشرون القول بتجرد النفوس الناطقة البشرية وهو بدعة وليس بكفر اما انه ليس
بكفر لان كون النفوس اجساما ليس من ضروريات الدين حتى يكون خلافه كفرا فلا يصح التكفير بالقول
بالتجرد واما انه بدعة لتضمنه الفسادات التي ذكرناها في ذلك التهافت ولتضمنه جواز التناسخ
وعدم العذاب الجسماني في ايام البرزخ وفتح باب لكثير من جهالات الفلاسفة ومخالفة السلف
من علماء الكتاب وجواز وجود موجود لا جسم ولا جسماني غير الله تعالى فيكون الملائكة احق به
فينغلق باب كون الملائكة اجساما لطيفة وغيرها من الفسادات التي تخرم قواعد المعاد الجسماني
مما لا يخفى على من له دربة في علم عقائد الاسلام واما من ذهب الى اعتقاد تجرد النفوس الناطقة
من ائمة الاسلام وعلماء الدين فانما فعلوا ذلك واختاروه الزاما للفلاسفة وان المعاد
حق مع القول بالتجرد ايضا ورحمهم لم يتفطنوا الى الفسادات التي تضمنها القول بتجرد النفس
والله اعلم التهافت السابع والعشرون انكار كون النفس الناطقة جسمانيا نورانيا وهو بدعة
لانه خلاف ما ذهب اليه عامة العلماء والائمة من السلف ولتضمنه انكار ادراك العذاب الجسماني
في القبر مع ورود الاخبار الصحيحة في حقية ذلك الادراك ولمخالفته ما يفهم من الاحاديث
من حال النفوس بعد الموت كترفرف الروح فوق النعش ترفرف الطائر ولتضمنه بيان كيفية
تعلق الروح بالبدن فان التعلق الذي يدعيه الحكماء في النفس الناطقة بالبدن على تقدير كونه مجردا
تعلق

تعلق مجرد لانهم قالوا التعلق مثل تعلق العاشق بالمعشوق والحال ان تعلق العاشق بالمعشوق تعلق
حبي يقتضي الميل اليه والتمتع من وصاله ومثل هذا التعلق لا يقتضي التدبير والتصرف وهم
يدعون انه مثل هذا التعلق يقتضي التدبير والتصرف لانهم قالوا تعلق النفس بالبدن تعلق
التدبير والتصرف فيه فيما مثلوه من تعلق العاشق وليس انكار كون الروح جسمانيا نورانيا من الكفر
لشيء لان كونه جسمانيا ليس من ضروريات الدين والله اعلم التهافت الثامن والعشرون القول
بقدم النفوس الناطقة البشرية وهو كفر لانه من جملة العالم وقد مر قبل هذا ان القول بقدم
العالم وشيء من اجزاء المركبة فالقول بقدمها كفر والقول بقدم النفس هو مذهب افلاطون
واما ارسطو ومن تابعه فقد ذهبوا الى القول بحدوثها مع حدوث البدن وهذا مذهب اهل
الحق من الاسلاميين وذهب بعض الائمة الى ان حدوثها قبل حدوث البدن لما نقلوا في
ذلك حديثا دالا على انها تحدث قبل البدن بالفي عام وليس هذا من الكفر والبدعة في شيء لكن
والعامة ذهبوا الى ان حدوثها مع البدن لدلالة الكتاب عليه واولوا الحديث المذكور بان
المراد به مقدمات اثار الروح كالحرارة الحاصلة في الرحم قبل صيرورته نارا وقد وقع بعض الا
شكالات وهو ما ذكر في شرح الاشارات ان النطفة اذا وقعت في الرحم تصير علقة بعد اربعين
يوما وكذا مضغة بعد الاربعين ثم ينفخ الروح في البدن فيتعلق النفس المدبرة به فالتدبير في
هذه الايام للنطفة يكون من اي نفس قيل يكون من نفس الوالدين الى تعلق النفس بالجنين ثم
يرجع التصرف اليها وهذا باطل لا يصح في قواعد الحكمة لان تدبير النفس ثم تركها التدبير والرجوع
الى نفس اخرى لا يكون في القوى الطبيعية ثم قال شارح الاشارات الحق ان التدبير في ذلك
المدة يكون للنفس الناطقة الجنينية ولا تعلق لنفس الوالدين في ذلك التدبير واما صحة تدبيرها
قبل التعلق هو ان النفس اول ما تعلق النطفة في الرحم تتعلق بالبدن الحاصلة من النطفة ولكن

لا يظهر في البدن آثار التعلق كالفحم اذا قرب من النار فانه يسخن بها ويتدرج في السخونة الى ان يصير
نارا كذا النفس لتعلقها بالجنين لا انها بعد سقوط النطفة يتعلق بالبدن النطفي ويتصرف الى ان
تمام استعداد البدن فيتعلق به تعلقا تاما كاملا هكذا قال في شرح الاشارات وبهذا يجوز تعلق الروح
بالبدن قبل الحدوث كما ورد به الحديث التهافت التاسع والعشرون تركيب الجسم من الهيولى
والصورة وهو كفر الرازي لان القايل به يلزم بالكفر وذلك بان يقال لان تركيب الجسم من الهيولى والصورة
والهيولى عنده قديم وانفكاك الصورة من الهيولى مستحيل فيلزمه القول بتعدد القدماء وهو كفر
وايضا الهيولى اذا كان غير منفك عن الصورة وتكون كلاهما قديمين والجسم مركب منهما والمركب
من الاجزاء التي تكون قديما لا بد ان يكون قديما فيلزم ان يكون الجسم قديما فالقول بقدم الجسم كفر
التهافت الثلثون القول بكون التعين وجوديا لا انه امر عدمي كما هو مذهب اهل الحق وهو
بدعة ضلال لانه مخالف لاجماع علماء الكلام فيكون قولا محدثا فان قيل بدعة الضلال ما يكون
محدثا في امر الدين متعلقا به وكون التعين وجوديا او عدميا اي شي تعلق له بالعقايد الدينية حتى
يكون بدعة الضلال قلت تعلقه بالعقايد الدينية الصحيحة ان علماء الكلام ذهبوا الى ان صفات الله
امور موجودة زايدة على الذات والحكماء ذهبوا الى انها موجودة ولكنها عين الذات فالله تعالى
عالم بعلم هو عين ذاته تعالى والعلم موجود لا بوجود غير وجوده ويمكن ان يكون الشي موجودا
بوجود غيره ويكون التغاير اعتباريا وجعلوا هذه المسئلة دليلا على هذا المتعين فان التعين
وجودي لا يتجزأ هذا المتعين وجهة الوجودي وجودي فالتعين موجود وليس لكم ان تقولوا
امر زايد على ذات المتعين لانه يلزم ان يكون الذات متعينا في وجوده بشي غيره فيفتقر في
الوجود الى الغير فالمفتقر في الوجود الى الغير لا يكون واجب الوجود فتعين ان يكون التعين الوجودي
عين واجب الوجود حتى لا يلزم افتقاره الى الغير في الوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون هذه
الصفات

الصفات عين واجب الوجود وكانت وجودية كالتعين بالنسبة الى ماهية واجب الوجود هذا هو الغرض
من ايراد البحث ولما كان مبناه على عدم زيادة الصفات على الذات جعلناه من العقايد وحكمنا
بانه بدعة ضلال وهو متضمن لهدم قاعدة عظيمة هي زيادة الصفات على الذات فيكون بدعة الضلال
التهافت الحادي والثلثون قولهم بقيام العرض بالعرض وقولهم كالسرعة والبطوء القايمتان بالحركة
التي هي الموضوع وهو العرض فيما قلنا انه بدعة ضلال واي نسبة لهذه العقيدة الى العقايد الاسلامية
قلنا الحكم بقيام العرض بالعرض يستدعي جواز كثير من صفاته الفعلية وغيرها ان يقوم بالصفات
الذاتية والحال انه مذهبنا على ان جميع القيام مسندة الى الذات اولا من غير واسطة فاذا كان قيام العرض
بالعرض جايزا جاز قيام كثير من الصفات بالصفات الذاتية وهذا خلاف مذهب اهل السنة والجماعة لانه
يجاز اتصافه بالصفات التي هي المعروضات للصفات الاخر التي هي عوارض الذات وقائمة بها فيلزم
افتقار الذات في الاتصاف بتلك الصفات العارضات الى الصفات المعروضات العارضات
للذات وهذا الافتقار نقص فاذا حكم بانه لا يجوز قيام العرض بالعرض فقد بطل هذا فبهذا صار هذه
العقيدة من العقايد الاسلامية والحق القول بها واجب بدعة ضلال التهافت الثاني والثلثون
القول بان حيز الله تعالى كون المكان خلاء موهوما وبعدا مفروضا وهو بدعة ضلال لانه مخالف للعقايد الاسلامية
لان عامة العلماء ذهبوا الى ان المكان هو الحق عندهم لا السطح كما ذهب اليه ارسطو والى انه بعد مقطور
خلاء مجرد كما ذهب اليه افلاطون اما ان المكان ليس [illegible] فلما بينا في الكتاب من المقاصد
المترتبة عليه واما انه بعد موهوم لانه لا شك ان الجسم متحيز والحيز اذا لم يتصور ان يكون وجوديا
البتة يكون امتدادا مفروضا والحاصل بهذا المعنى جايز كما اقيم عليه الدليل واما تعلقه بالعقايد الاسلامية
حتى يصح ان يقال انه بدعة ضلال ان الحيز لا بد منه للجسم فاذا كان المكان امرا موجودا يكون اما قديما او
حادثا فان كان حادثا لزم ان يكون الاجسام في الازل فلزم وجود جسم في الازل فان كان قديما ثبت

وجود القدماء وتعددها وهذا خلاف ما اذا كان لا يوجد فيها لا يرد عليه شئ ويكون وجوده موجبا لاثبات القدم
يكون بدعة ضلالة التهافت الثالث والثلثون القول باستحالة تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو بدعة
ضلالة لانه مخالف لاجماع علماء الكلام وليس بكفر لانه لا يلزم ان الجسم اذا لم يكن مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى
ان يكون مركبا من الهيولى والصورة لجواز ان يكون الجسم صورة متصلة كما ذهب اليه افلاطون وغيره ممن
ذهب الى تركب الجسم واما تعلقه بالعقايد الاسلامية حتى يكون منكره صاحب بدعة ضلالة فلان
الفلاسفة الذين ذهبوا الى تركب الجسم لا لاقوال التي تستلزم قدم الاجسام فالقوم ذهبوا
الى تركيبه من الاجزاء التي لا تتجزى لدفع ذلك المحذور فيكون القول بخلافه بدعة ضلالة التهافت الرابع
والثلثون القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة وهو كفر لانه يستلزم لتعدد القدماء وكل من
جزئيه الهيولى والصورة والقول يلزم ان يكون قديما لعدم انفكاك الهيولى من الصورة والهيولى عندهم
قديم فكذا الصورة فكل من قال بتركب الجسم من الهيولى والصورة فقد قال بقدم الهيولى والصورة
والقول بتعدد الذوات القديمة كفر التهافت الخامس والثلثون القول بجواز اللذات العقلية على
الله تعالى وهو بدعة ضلالة لانه مخالف لاجماع العلماء ولان اللذة في قول الانام من عوارض الجسم واثباته لله تعالى لا
يتم بالدليل ولئن سلمنا انه يتم بالدليل ولكن العرف لا يعرفون منها الا ما كان من عوارض المزاج
فلا يجوز اطلاقها على الله تعالى ولان اثبات مثل هذه الصفة المتشابهة موقوف على التوقيف من قبل الشارع
ولا توقيف فيه واما تعلقه بالعقايد الاسلامية فهو ان القول بانه بدعة ضلالة لانه بحث عن صفات الله تعالى
وما يجوز اطلاقه عليه وما لا يجوز فيكون مخالفته لاجماع العلماء بدعة ضلالة التهافت السادس والثلثون
قولهم ان معنى النبوة ولاية النبي من كان مختصا بخواص ثلث فمن لم يكن له هذه الخواص لم يكن له استعداد
النبوة لم يجز ان يكون نبيا وهو كفر لان الله تعالى اختار من شاء حيث قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وقالوا لولا
نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم اهم يقسمون رحمة ربك والمراد من الرحمة النبوة وكذا في كل

موقع من القرآن وقع فيه الرحمة فانه تفسير بالنبوة والتفسير هو تفسير بالسنة التي هو اصل اصول الشرع لا بالراي
وهو من القرآن والتفسير بالراي كفر والتفسير بهذا جرأة عظيم في الدين ان يتكلموا بما لا اصل له من الشرع بل يتكلمون
بالراي الفاسد ونظيره ما قال الامام الغزالي ان الفلاسفة انما يتكلمون في النبوة والملك وكلام الله تعالى ويمزقونها
من عند انفسهم دفعا للسيف عن رقابهم والا كفرهم اظهر من هذا ولا ينبغي ان يتكلم معهم في امثال هذه
المباحث الدينية لانهم جهال فيها بالجهل المركب فلا يلتفت الى امثال هذا من كلامهم والله اعلم التهافت
السابع والثلثون قولهم في معنى كلام الله تعالى وهو كفر صريح لانهم جعلوا كلام الله تعالى ما يلقى القوة المتخيلة من الخيال
الى الحس المشترك فاذا كانت القوة المتخيلة قويا يتلقى شيئا كانه يرى شخصا ويسمع كلاما وهذا معنى نزول
على الانبياء ومعنى الوحي الذي يسمعه الانبياء من الملك فهذا انكار لكلام الله وجعله من باب التخيلات وجعل
الانبياء كالمرضى من المبرسمين والمحرورين واي كفر اشنع وافحش من هذا التهافت الثامن والثلثون قولهم
في نزول الملائكة على الانبياء من السماء وهو كفر مثل ما سبق لانهم يقولون الملائكة جواهر مجردة استحال
عليهم الحركة والنزول والعروج فمعنى نزولهم على الانبياء حسب القواعد العقلية ان النبي قوة التخيلية بحيث
يتمثل له العقول المجردة فيراها ويسمع كلاما منتظم اللفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته
وصدقه بعد ذلك وانما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجردها عن الشواغل
البدنية وانقطاعها عن الزخارف الدنيوية ... العقل الاقتداء في اليقظة بادنى توجه فقوى النبي لانه
لما انجذب الى عالم القدس فاذا توجه الى [illegible] العقل المجرد الذي هو المبدأ الفياض تمثله له
وشبحا وصورة واعتبر ذلك التمثل الحاصل من العقل الفعال ... بذلك المخاطبة التي تجري بحسب القوة المتخيلة
بالكلام والوحي فهو يسمع صوتا على وجه التخيل ويرى شكلا على وجه التمثل من غير ان يكون ثمة شخص وصوت
هذا اعتقادهم في نزول الملك والوحي وحاصله يرجع الى ان كل هذه الامور تخيلات وليس في الخارج وهذا عين
الكفر وابطال قواعد الشرع والملة التهافت التاسع والثلثون قولهم ان الشياطين والجن نفوس بشرية

بحث نزول القرآن والملائكة عند الحكماء

مفارقة من الابدان وهو كفر لمخالفته لنصوص القران في مواقع كثيرة منها ان الله تعالى يقول خلق الانسان من
صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار في مواقع كثيرة وكلها دال على ان الانس نوع من الخلق
والجن نوع اخر بحيث لحكم ضرورة الدين انهما نوعان من الخلق فاذا كان الجن النفوس المفارقة من البدن
فيكونان نوعا واحدا مع لزوم التناسخ القبيح كما ذكرنا وغيره من الفسادات التي كلها تكون كفرا ومنها ان
الله تعالى ذكر في القران ان الجن مكلفة بالشرايع كالانس فكيف نفوس البشرية المفارقة من الابدان وهل
هذا القول الا مخالفة صريحة للقران وضرورة الشرع فيكون كفرا واما الشياطين فهم اشرار الانس والجن وقد
كان ابليس والله ذكره في كتابه وانه لم يسجد لآدم حين امر الملايكة بالسجود فكيف يكون نفسا مفارقة في
وذلك الوقت لم يخلق آدم ولم يمت من اولاده احد فهذا ايضا مخالفة لنصوص القران وضرورة الدين
ولا مستند له من العقل فليس الا كلاما هذيانا كفر لعن الله قايله الثالث والاربعون قولهم في
الوحي والالهام والمنام اما الوحي والالهام فقد علمت ان كلامهم فيهما كفر لجعلهما امرا تخيليا كما فصلنا انفا
واما قولهم في الرؤيا فهو بعض ضلال لان الرؤيا عند عامة العلماء هو ان يخلق الله صورا في النوم دالة
على الامور الواقعة في اليقظة او ما سيقع واما قولهم الطويل فيه فبناء على فلسفتهم الفاسدة الكاسدة واما
تعلقه بعقايد الاسلام فلقوله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة جزء من اربعين جزءا من النبوة فللرؤيا
مدخل في العقايد الدينية وايضا ورد رؤيا الانبياء وحي وقد قال ابراهيم عليه السلام اني ارى في المنام اني
اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين فعلم ان المامور به
الانبياء في الرؤيا هو الوحي المنزل من الله تعالى فان قيل اذا كان رؤيا الانبياء وحيا وهم يقولون
القوة المتخيلة تمثل للحس المشترك فيرى الاشياء ويسمع الاصوات من غير ان يكون هناك شخص
او صوت فلم لا تكفرهم كما كفرتهم في الوحي والالهام واليقظة قلنا الفرق بينهما ان اليقظة يرى فيها
الملك ويسمع صوته على الحقيقة ولا يحتاج الى التاويل والتعبير فينبغي ان يكون هناك الصورة والصوت
على حقيقتهما

على حقيقتهما لان [illegible] فهو كافر واما الرؤيا فانه صورة دالة على شيء يقع في الخارج وصورة المرئي في الرؤيا غير الصورة
المرئية في المنام غير متخيلة فليس من الكفر في اليقظة ولهذا يحتاج الى التعبير فان ادعى مخصص ان الصورة
المرئية في المنام متمثلة متخيلة فليس من الكفر شيء لانها الدالة على الصورة التي هي المقصودة من الوحي والالهام
والصورة المنامية ليست عين الوحي بل هي الدالة على الوحي ولهذا لم يكفر وايضا كون الرؤيا من الوحي ليست من
ضرورة الدين حتى يكون انكاره كفرا والله اعلم فهذه هي اربعون مقاما من العلوم العقلية خالفت الفلاسفة
اهل الاسلام وخرجوا من العقل الصحيح الى متابعة الاوهام فضلوا واضلوا كثيرا من الاقوام وانا ادعيتها
باستخراج هذه الاربعين من علومهم الحكمية من الالهيات والرياضيات والطبيعيات وقررنا مذهبهم حق
التقرير وصورنا حقيقة اقوالهم فيها كمال التصوير ثم رددنا كلامهم وابطلنا احكامهم فلما قطعوا الحث
الا رجل كالفراش وتهافتوا عند نقاد جمعة الشرع والدين تهافت الفراش وقد سبقنا في استخراج تهافتات
الفلاسفة حجة حقيقة من علماء الاسلام وقوم كثير من حكماء الايام فسعوا سعيا جميلا وبالغوا في التفتيش والتفحص
عن تهافتاتهم عمرا طويلا فلم يظفروا باكثر من عشرين موضعا خالفت الفلاسفة الاسلام وحكموا ان بعضها
كفر وبعضها بدعة ولكن سعينا ونظرنا بعدهم فرأينا ان تهافتاتهم اكثر من ذلك فاستخرجنا اربعين موضعا
تحقق فيها المخالفة ففصلناها وابطلنا كلامهم واظهرنا امر الله وهم كارهون ثم ذكرنا كل واحد من
الاربعين وبينا ان الكفر منها اي كلام والبدعة اي كلام واستدللنا على كفرهم وبدعتهم فيها بالدلايل
المقبولة فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فيا ايها الفيلسوف الم يان
لك ان تخشع لذكر الله الم يان لك ان تعلم ان لا اله الا الله الم يان لك ان تشهد ان محمدا رسول الله الم يظهر
لك حقيقة الاسلام ظهور النار على علم الم يتبين لك ان الرجوع الى الحق احق واسلم هل بقي لك شبهة تحل
عن رشد بعقلك فقال الفيلسوف والله ما بقي يا عالم بيانك لنا امرا مجهولا ولا خفيت الان
كان ظاهرا ما مجهولا وقد شرطنا في اول ما شرعنا في المباحثة اني اظهرت عليه بالبرهان العقلي الصحيح

انّا تابعنا لدين محمد العربي صلوات الله عليه واجبا عقلاً وتركنا ما يعتبر لنا قبيح عقلاً ثم ترفع الشبه التي
ترد على دينه وما استشكل علينا من الشبهات التي جاءتنا من قبل شريعته دخلنا ملته واتبعنا شريعته
وسمعنا دعوته ودخلنا الملة فلقد اثبتّ بما وعدت ان تثبت علينا وجوب متابعة دينه ولزوم موافقة
شرعه ولزوم قبول دعوته ورفعت شبهتنا وعلّمتنا ان ما كنا عليه من الاعتقادات المخالفة للشريعة التي
عرضناها عليك فقابلتها بالاجوبة الشافية الوافية التي فلا لمن سمعها الى الحق كافية كانت باطلة ونحن
انا لسنا على شيء حتى نقيم احكام الشرع ونترك هوى النفس ونتابع الحق المعقول المؤيد بالنقل المقبول من
الشرع المنقول من الله والرسول فالآن جئنا عندك طائعين وفي الحق راغبين ولكلام الله سامعين
ولاحكام الله متابعين فاعرض علينا الاسلام نسلم ونتم وعلمنا كيفية قبول الايمان نؤمن وانّى
يكون لك اجرنا واجر كل من عمل بعملك وهدايتك الى الصراط المستقيم فقال فضل الله يا فيلسوف
الحمد لله الذي ايدك واعانك واكرمك وادناك ولم يطبع على قلبك وجعلك ممن قال فيهم واذا سمعوا
ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين
وانّى من نور الله يلقى في قلب المؤمن انفرس منك انك ستهتدي الى الحق فتفوز وتحيط بما التي اليك من دقايق
العلم والحوز فانك لما اردت الدخول في الدين فينبغي ان تقوم فتغتسل وتنوي فيه التطهير للدخول
في الاسلام ثم ترجع فتشهد بالشهادتين فقال الفيلسوف ايها العالم النبيه في دينكم هو قصد التقرب
الى الله تعالى وكيف يكون قصد التقرب من الكافر قبل الدخول في الاسلام مقبولاً فهذا الاغتسال كيف
يفيد وصاحبه لم يسلم بعد فقال فضل الله جوابه من وجهين الاول ان اصل الايمان
اذعان القلب وبه يحصل عصمة النفس لكن شرط في الشرع التلفظ بالشهادتين الا ترى ان
الكافر اذا كان ابكم لا يقدر على الكلام واذعن في القلب فهو مسلم فاذا كان اصل الايمان حاصلاً
بقبول القلب وذلك الكافر لما نوى بالاغتسال بذهن بقلبه وهو قصد الاسلام يغتسل فيجوز ان يكون
قصده

الثاني ان هذا الاغتسال للتطهير عن ارجاس الشرك وهو لا بد منه في دخول الاسلام صح

تصح التقرب مقبولاً فيصح النية من غيره مما يكون في النية ثواب ثم اذا اغتسلت يا فيلسوف فقل بلسانك موافقاً
لقلبك اشهد اي اقر واذعن ان لا اله الا الله واقصد بهذه الكلمة اثبات توحيد الوهية وواجب الوجود
وان لا شريك له في الالهية ثم قل اشهد اي اقر واذعن ان محمداً رسول الله الى كافة الجن والانس
وصور صورة محمد من خزانة الخيال بما وصفناه لك حتى تخصصا حقيقة الشخصية عندك ارسله بالهدى
ودين الحق واسلمت بما جاء به من عند الله آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره
من الله وتبرأت مما اعتقدت من الفلسفة مما كان مخالفاً للشريعة واعتقد جميع عقايد الاسلام على
الوجه الذي عليه عامة الفرقة الناجية الذين هم اهل السنة والجماعة وانا من المسلمين فوفق الله
الفيلسوف فذكر ما علمه فضل الله في الدخول في دين الاسلام وتشهد بالشهادتين بمحضر حضرت
السلطان وعامة الفلاسفة الافرنجيين الذين كانوا معهم وكذلك اسلم الحكماء المرافقون له اسلاماً
تاماً كاملاً والحمد لله على ذلك فاستبشر حضرت السلطان الغازي المجاهد في سبيل الله سلطان
الروم على ذكره التحية والتسليم فقال الحكم السالم والقلب السليم الذي جرى بحضرته من المباحث واستولى
اهل الاسلام بين ولنه على الفلاسفة فامر السلطان ان يكتب الكتاب بالعربية ثم يترجم بلسان
الافرنج ويبعث الى بقية الحكماء وسائر اهل الافرنج ليسمعوه ويقرأوه ثم ليوفق الله جمع ان الفيلسوف
الاعظم والجماعة الذين جاءوا معه ان قبلوا الاسلام فمن ابقى نقضه ويبعث الكتاب مع الفيلسوف
الاعظم ليفهمهم فحاويه وينصحهم ويهديهم الى الصراط المستقيم فكتب الكتاب وترجم وابعث مع
الفيلسوف فودع الفيلسوف السلطان والعلماء ورباه السلطان واعطاه من الاموال ما لا يطيق
حمله الجبال فضلاً عن الجمال فذهب اليهم واقرأهم الكتاب وحكى لهم ما جرى من الخطاب فاذعنوا
للاسلام ودخلوا فيه على وجه السلام ولم يحتج في اسلامهم ودخولهم في طريق الفلاح الى ضرب
السيوف وطعن الرماح وجالوا في ميدان الايمان من غير ان يفتقروا الى مجادلة الخيل الجياد وبالا

الا قبول للمؤمن غير انه يضطر والمجاهدين بالركوب الى الجهاد فظهر فائدة علم العلماء وان اعلام الكلام مهم
كاسرة لخيول الكافرين وسواد مدادهم خير من سواد عساكر المجاهدين ثم الحمد لله الذي وفقنا لبيان
تهافتات الفلاسفة على طريق لم نسبق فيه كما لا يخفى على الناظر في فحاويه وذكرنا تلك التهافتات
مفصلا واضحا مشروحا موشحا بالايات من القران المجيد مزينا بالشواهد من احاديث النبي
المجيد في ضمن حكاية يتضمن معارضة الفيلسوف وعالم الاسلام ومفاوضة الحكيم مع ارباب علم
الكلام فجاء بحمد الله كما يروق الناظر ويروح الخواطر ومن طالعه مطالعة كافية وافية اطلع
على اكثر غوامضات علوم الحكمة والكلام وحقايق عقايد دين الاسلام ولما كان هذه الفاتحة
الخامسة التي ذكرنا فيها العلوم العقلية وذكرنا في اخرها تهافتات الفلاسفة معقودة لبيان
ان سورة فاتحة الكتاب مشتملة على مقاصد جميع العلوم العقلية والغرض من ذكرها ان دعاء
المؤمنين في سورة الفاتحة اهدنا الصراط المستقيم وقد سال المؤمنون في هذا الدعاء الصراط
السوي الذي هو الموصل الى السعادة في الدنيا والاخرة وادراك الصراط المستقيم الذي هو مطلوب
المؤمنين اما بالشرع والنقل واما بالعقل الصحيح وقد ذكرنا في الفاتحة الرابعة المتقدمة على
هذه الفاتحة كيفية ادراك الصراط المستقيم على طريق الشرع قصدنا بيان كيفية ادراك الصراط
المستقيم على طريق العقل فذكرنا العلوم العقلية المنسوبة الى الفلاسفة كلها بتعريفاتها و
موضوعاتها وغاياتها ثم نظرنا في مقاصد العلوم فما وجدنا في شيء منها مما يمكن ان يكون
مخالفة للشرع الا في الالهيات والطبيعيات فنظرنا فيهما فرأينا ان فيهما مخالفة للشرع في
اربعين موضعا منها عشرون موضعا يكفر القايل به من الفلاسفة وعشرون موضعا يبدع
القايل به فضحناها وحررنا مقاصد القايلين واجبنا عنها ورفعنا الشبهة والشكوك فحصل
لنا ان الصراط المستقيم بطريق العقل انما يتيسر اذا خولف هذه المواضع الاربعون فخلصنا

العلوم

العلوم الالهية والطبيعية من اخراج هذه الصور المخالفة للشريعة وغرضنا بيان الصراط المستقيم على طريقة
العقل الصحيح فوفقنا الله تعالى لاتمام ما قصدنا وحصرنا معرفة تهافتات الفلاسفة على النهج
الواضح الحق الجلي والحمد لله على ذلك والان نشرع ان شاء الله في الفاتحة السادسة ونذكر فيها بعض
مقاصد قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ونبين فيها الفرق بين
المنعم عليهم ومن المغضوب عليهم والضالين وفقنا الله تعالى لما يحب ويرضى وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين

الفاتحة السادسة في بيان بعض المقاصد المندرجة في معنى قوله تعالى انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

وبيان الفرقة الناجية التي قيل فيهم انعمت عليهم و
فرق المغضوب عليهم والضالين المجوزين عن الصراط المستقيم اعلم انه المذكور فيما سبق ان علماء
التفسير قالوا اريد بالمنعم عليهم الذين هم على الصراط المستقيم المسلمون ووجهه ظ فان نعمة الاسلام
والاعتقاد الصحيح والاستقامة على العمل الصالح اعظم النعم فذكر الله تعالى ان الصراط المستقيم
صراط المنعم عليهم ولم يذكر النعمة التي انعم عليهم ليذهب الذاهب كل مذهب يصح ان يكون نعمة كانه قال
صراط المتصفين بالانعام عليهم اي نعمة كانت تصح ان يعطى لاحد ممن اراد الله انعامهم ثم قال المفسرون
واريد بالمغضوب عليهم اليهود لان الله غضب عليهم وعلم منهم من لم يكن راضيا عن شخص ويكون
ساخطا عليهم كما قال في كتابه المجيد وباؤوا بغضب من الله وقال من لعنه الله وغضب عليه وجعل
منهم القردة والخنازير واريد من الضالين النصارى لانهم ضلوا بعد عيسى صلوات الله عليه واتخذوه
وامه مريم الهين من دون الله وقد مر هذا التفسير في ام الكتاب ويمكن ان يقال لما كان الاعتقاد
الصحيح الذي هو عمل القلب والعمل الصالح الذي هو عمل البدن موجبا للنجاة يوم القيمة وفي اي منهما
وقع خلل فصاحبه يوم القيمة لا يكون خاليا عن التبعات جاز ان يراد بقوله تعالى انعمت عليهم من
انعم الله عليه باعطاء الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح ولما كان قوله تعالى غير المغضوب عليهم

ولا الضالين كلهما داخلين مقابلة المنعم عليهم لربما المغضوب عليهم من لم يكن صاحب الاعتقاد الصحيح
والضالين من لم يكن صاحب العمل الصالح البيح مقابلة الاثنين للواحد باعتبار فردين شمل كل
منهما بعض ما اشتمل عليه معنى المنعم عليه وهو الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح ولما ورد في حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ستفرق امتي ثلث وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة
قيل يا رسول الله ومن هذه الفرقة قال الذين هم على ما انا عليه اليوم واصحابي الفرقة الناجية من سلمين
اهل السنة والجماعة المتعدلين عن البدعة وباقي الفرق كلهم في النار اما لانهم تركوا الاعتقادات
الصحيحة او تركوا العمل الصالح فالاول هم المغضوب عليهم بواسطة الاعتقادات والآراء
الفاسدة في الدين ثم تذكر الهالكين الضالين بواسطة الاعمال الغير الصالحة ليتبين من بينهم الفرقة
الناجية الموسومة باهل السنة والجماعة الذين هم اهل النجاة بواسطة الاعتقادات الصحيحة والاعمال
الصالحة فنقول اولا لما نظرنا الى اصول الاعتقادات الصحيحة في الاسلام وجدناها اما متعلقا
بالمبدأ او متعلقا بالمعاد اما ما يتعلق بالمبدأ فلا يخلو اما ان يكون متعلقا بالذات والصفات او
بارسال الرسل وتوابعهم كالائمة وفي كل واحد من هذه الاقسام اعتقادات صحيحة اعتقدها علماء اهل
السنة والجماعة الذين هم الفرقة الناجية وفي كل قسم جماعة خالفوا اهل الحق وهم المغضوب عليهم
والعلم بهذه الاعتقادات الصحيحة مع العلم باقوال المخالفين ودلايل الطرفين وترجيح الحق من الاعتقادات
بالدليل هو علم الكلام وهكذا في طرف العمل الصالح وذلك ايضا من اعمال اهل السنة والجماعة
الذين هم الفرقة الناجية وقد بينه ائمة الفقه والاحكام التي من عمل بها يكون من اهل العمل
الصالح مع دليله التفصيلي هو معرفة علم فروع الفقه ونحن نبين اولا اصول الاعتقادات مع ذكر
اقوال المخالفين ونبين بطلانها ان شاء الله تعالى ونقرر الاعتقاد الحق ان الاعتقادات المتعلقة
بالالهيات في اقسام القسم الاول الاعتقادات المتعلقة بالذات والمخالفون فيها فرق اولهم الفلاسفة
ومخالفهم

من العلم بالاحكام

ومخالفهم لاهل الحق فيه ان القدماء من اهل الكلام ذهبوا الى ان الذات مشترك وذات الله تعالى ممتاز
من الذوات بالحيوة ووجوب الوجود والعلم التام والقدرة التامة وقال الحكماء ذاته هو الوجود المشترك
بين الموجودات وهو ممتاز عن الغير بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن
مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وهذا ظاهر البطلان قال صاحب المواقف لم يتحقق
عندي هذا النقل بل صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو
الكون في الاعيان زايد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن بوجود خاص هو المبحث قال
فضل الله وانما ذكرنا هذا المذهب من الحكماء في التهافت لانه صريح البطلان ولا اعتداد
ولا اعتداد بنقل مثل هذا المذهب عنده عن له ادنى مسكة الفرقة الثانية من المبتدعة
المخالفين في الاعتقادات بالذات الكرامية ومخالفتهم لاهل الحق في هذا المعتقد ان المتكلمين
ذهبوا الى ان الله تعالى ليس في جهة من الجهات والائمة اتفقوا وقد برهنوا ان لا قديم الا هو سواه
وعليه الاتفاق من المخاصمين من اهل الاسلام وذهب مشبهة الكرامية الى انه في جهة الفوق وبطلانه ظاهر
الفرقة الثالثة المجسمة ومذهب اهل الحق ان الله تعالى ليس بجسم لانه لو كان جسما لكان في حيز
وجهة فيكون حادثا اولانه واجب الوجود وكل جسم مركب وكل مركب ممكن والمجسمة ذهبوا الى انه
جسم وقد يشكل ان القول بكونه تعالى جسما كفر ومع ذلك لا نكفر المجسمة والجواب ان المجسمة يقولون
ان كل موجود جسم فعندهم نفي الجسم عنه في حكم نفي الوجود عنه ولهذا لم نكفرهم اولا ان لا نكفر اهل القبلة
حتى عند احتمال التاويل الفرقة الرابعة جهال الصوفية ومذهب اهل الحق ان الله تعالى لا يتحد
مع غيره ولا يحل في شيء وجوز جهال الصوفية والنصارى عليه تعالى الاتحاد والحلول اما استحالة الاتحاد
فظاهر فان الاثنين لا يتحدان ضرورة لان المفهوم الحقيقي للاتحاد ان يصير شيء بعينه شيئا آخر
وبديهة العقل تحكم بين الطرفين بحكم باستحالة ذلك سواء كان بين الواجب والممكن او بين الممكنين

١٤٣

قالت الحكماء لكنا اذن المعلوم تجد به تعالى ونعم قال العالم يتحد بالمعلوم ولا يحل تعالى في غيره وان لم يكن
كذلك وحل في المحل وقام على سبيل التبعية اي بحيث لا يتقوم بنفسه احتاج الى المحل تعالى الله عن ذلك
قال صاحب المواقف للنصارى والصوفية خبط في الاتحاد والحلول فان النصارى ذهبوا الى اتحاده
تعالى بالمسيح او حلوله فيه ويحكى عن الصوفية من يتكرر ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر
بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره وهذا التعذر اشنع من الخبط هذا كلام
صاحب المواقف قال فضل الله طالما كنا نسمع ان الصوفية قائلون بالاتحاد والحلول
وكنا نعني لا نجد صوفياً حكيماً محققاً في العلوم حتى نسأله عن هذا المعنى ونلتمس منه ان يتكلم بمعنى
فيه على قواعد العقل الصحيح حتى ادركنا بعض استادينا المحققين الذي كان له دربة في علم التصوف
وكان مشهوراً به فسألناه عن هذا المعنى والتمسنا منه ان يتكلم بمعنى على قواعد العقل ولا يقول لنا هذا
طور وراء طور العقل فان العقل ظالم يمنع ادراك شيء لا بد وان يكون جائزاً اذ ذلك الامر عنده او ان
يكون محالاً عند العقل فاذا كان الشيء عند العقل الصحيح الذي كان خالياً عن شوائب الوهم محالاً لا
فعندنا لا اعتقاد به اصلاً فقال الاستاد الصوفي الذين يقولون ان المفهوم الحقيقي للاتحاد ان يصير
شيء بعينه شيئاً آخر فهذا غير موافق لقواعد اللغة والاصطلاح فان معنى الاتحاد في اللغة ان
يصير شيئان شيئاً واحداً لانه افتعال من الوحدة ومعناه صيرورة الشيئين واحداً واما في الاصطلاح
فان القوم يقولون في اتحاد العالم بالمعلوم انما يصيران شيئاً واحداً وليس معنى اتحاد العالم بالمعلوم
ان يصير العالم مثلاً بعينه معلوماً فلا يبقى عالم بل الباقي هو المعلوم ليس هذا غرضهم البتة لانه نفي
للغة والاصطلاح فان العالم اذا اتحد بالمعلوم لا يبقى هناك الاثنينية لانه ينعدم العالم ويصير
المعلوم عوضه كذلك اذا قيل ان العبد يتحد بالرب فالمراد منه انه لم يبق هناك الا شيء واحد فاما
ذلك الشيء عبد او رب ولا يجوز ان يكون عبداً لانه محى اثره بالفنا في ذات الله فليس هناك
الا الرب

الا الرب والمراد منه فناء اثار العبد في بقاء اثار الرب كما ورد في الحديث القدسي لا يزال يتقرب الي العبد
بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها فبي يسمع
وبي يبصر وبي يبطش هذا هو المراد من الاتحاد وهو معقول لا شبهة فيه واما ما قالوا من الكفر
والضلال بالمعنى الاول تفسير الاتحاد بذلك المعنى الذي يقولون وتفسير فناء العبد في بقاء الرب
بفناء ذات العبد وبقاء ذات الرب وكلاهما غير معقول بل المراد بالاتحاد ما ذكرنا من بقاء الواحد
وارتفاع الاثنينية والمراد بالفناء والبقاء فناء الاثار وبقاء الاثار فلم يبق اشكال اصلاً وهو على قواعد
العقل واما الحلول فهم يقولون معناه القيام بالغير ومن لا يدري مسكتهم يقول بانه تعالى عرض يقوم
بالغير بل معنى الحلول النزول في الغير وهو معنى مشابه كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل الله
ربنا في آخر كل ليلة والمراد نزول رحمته وهكذا ههنا فان المراد بالحلول قرب الحق من العبد بمحو
آثار العبد واظهار آثاره تعالى فهو قريب بالاتحاد فلا اشكال قال فضل الله وما ذكر استادنا
فهو على قواعد العقل ولا يرد عليه شيء من الاشكال والله اعلم الفرقة الخامسة المجوس ووافقهم
الكرامية مذهب اهل الحق ان الله تعالى لا تقوم بذاته الحوادث وهم يجوزونه ومعنى عدم قيام الحوادث
ان يمتنع ان يقوم بذاته تعالى حادث ولا بد اولاً من تحرير محل النزاع ليكون توارد النفي والاثبات
على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له ولكن يتجدد ويقال له
متجدد ولا يقال له حادث وهو ثلثة اقسام الاحوال ويجوز تجددها ابو الحسين والاضافات
والسلوب ويجوز تجددها اتفاقاً اسلوب فان السلب لا يحتمل اتصاف الباري تعالى بل يمتنع تجدده والا
جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث وبعده ولكن هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب
بعدما لم يكن هذا تحقيق المقام قال شارح التجريد حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره وانفعاله
وذلك ينافي الوجوب الذاتي قال وهذا الدليل هو المعتمد عليه في هذا المطلب كما قاله

المحقق الطوسي ويمكن دفع المنع بان يقال هذا الدليل مبنى على ان الصفات عين الذات والتغير
في الصفات يكون تغيرا في الذات الفرقة السادسة الحكماء المشاؤن ومذهب اهل الحق ان
الله تعالى ليس له كيفية محسوسة وليس له لذة حسية ولا لذة عقلية وجوز الحكماء ان يكون
له لذة عقلية وقد مر هذا البحث في التهافتات الفرقة السابعة سائر المشركين ومذهب
اهل الحق ان الله تعالى واحد في الالوهية وللمعبودية ليس له شريك والحكماء قالوا الواحد
في الوجود اذ لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية تمايزا بتعين لامتناع الاثنينية بدون
الامتياز بالتعين فتركب الواجبان وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه
قال صاحب المواقف هذا الدليل مبنى على ان الوجوب وجودي فان صح ذلك تم الدليل ولم
يمكن منع كون الوجوب على ذلك التقدير نفس الماهية ولا كون التعين ثبوتيا اذ فرغنا عن
اثباتها ولان الوجوب هو المقتضى للتعين والا فاما ان لا يستلزم ولا يقتضى شئ منهما الاخر
فح يلزم انفكاك الهوية اى الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات والتعين فيجوز الوجوب
بلا تعين وانه مح او يستحيل ان يوجد شئ بلا تعين الوجوب فيلزم تاخر الوجوب عن التعين
وح يبدو ان الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة
له ويستحيل ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازمان لاجله واذا كان الوجوب
هو المقتضى للتعين امتنع التعدد لما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخصها
والدليل الاصل المبنى على الوجوب الذاتى ايضا ان يقال علة تعين واجب الوجود لا يجوز ان يكون
غيره والا لكان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وهو محال فان الاحتياج في التعين يقتضى الاحتياج
في الوجود فان الشئ ما لم يتعين لم يوجد فتعين ان يكون علة تعينه ماهيته فيمتنع ان يكون متعددا
قال المتكلمون لو فرض واجبان قادرين وان لم يكن كذلك ووجد قادران لكان نسبة المقدورات اليها

سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان فيستوى النسبة ولو تعلق بمقدور واحد بهما فلا يلزم
الترجيح بلا مرجح ووقوع المقدور المعين بهما بط لما تقرر من امتناع مقدور بين قادرين ولو تمانعا
وضا مثل ان يريد احدهما شيئا والاخر ضده كحركة جسم وسكونه لزم اجتماع الضدين ان وقعا معا او عجز
احدهما ان لم يقع مراد واحد منهما ويمكن اثبات التوحيد بالادلة النقلية لعدم توقف صحتها على
التوحيد وهي كثيرة مشهورة ومنع الثنوية ان الواجب واحد دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود
الهين واجبي الوجود وانما كانوا يطلقون عليها اسم الالهية بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء
او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توسلا بها الى ما هو اله
حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا ولكل واحد منهما فاعل على حدة
والا كان فاعل واحد خيرا وشريرا ولا يكون الواحد كذلك بالضرورة والجواب منع قولهم الواحد
لا يكون خيرا وشريرا بمعنى انه يوجد خيرا وشرا كثيرا هذه سبعة طوايف لهم اعتقادات باطلة
في ذات الله تعالى وتنزيهه عما لا يليق به تعالى عما يصفون القسم الثانى الاعتقادات المتعلقة
بالصفات والمخالفون فيها تسع طوايف الاولى المعتزلة والفلاسفة مذهب اهل الحق ان الله تعالى
له صفات زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا لان الصفات متعددة
ولو كانت نفس الذات كان المفهوم من العلم والقدرة وغيرهما امرا واحدا وانه ضرورى البطلان ولانه
يفيد الحمل بين العالم والقادر على ذاته ولو كان مفهوم كونه حيا عالما قادرا نفس ذاته لم يفد حملها
على ذاته وكان بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل لكونها تفيد والادلة الجزئية قطعا تعينت
الزيادة على الذات واجابوا عن ذلك ان الدليلين المذكورين يدلان على تغاير مفهومى العلم
والقدرة وغيرهما وزيادة مفهوم العالم والقادر وغيرهما على مفهوم الذات لا على تغاير حقيقتها
ومغايرتهما للذات ولا على زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات ومحل النزاع

ذلك قال قدس سره الدليل على هذا الدعوى والله اعلم ان في اقوال الشرع صفات مذكورة مثل العلم والقدرة
كما يقول الله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاما ان يكون هذه الصفات امورا زايدة على نفس
الذات ويكون كما يقول الفلاسفة ان ذاته باعتبار انكشاف الاشياء عليه يسمى علما اللازم تعطيل
المعاني الصحيحة من الصفات الكمالية وحمل الكلام على المجاز بلا قرينة فالاصل ان يكون هذه الصفات
امورا موجودة متغايرة للذات زايدة عليها لما ورد من اسمائه ولهذا قالوا بالزيادة والله اعلم ونحن
متغايرة ظ
هذه الزيادة للحكماء وقالوا صفاته تعالى عين ذاته ومعناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على
صفة مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي
يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا غيره فالذات
والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار قال قدس الله سره لا شك في بطلان مذهب الحكماء
في هذه المسئلة لانه لا شك في ان العلم والقدرة حقيقتان متغايرتان وليسا امرين اعتباريين بل هما
امران موجودان وانكار كونهما امرين موجودين في الخارج من باب انكار الضروريات واذا كانا
حقيقتين موجودتين في الخارج وكانا عين ذات واجب الوجود لزم اتحاد الاثنين وهذا محال
وما قالوا ان الذات كافية في انكشاف الاشياء عليه في صفة العلم فلا يحتاج الى اثبات صفة زايدة
فلا مؤدى لهذا الكلام عند العقل لان الذات المخصوصة لله تعالى عبارة عن حقيقة المخصوصة
التي يمكن ان يخبر عنها وهذه الذات من حيث انها ذات لا يمكن ان تصير مبدا الامور يترتب
على الصفات من غير ان يكون هناك صفة والعجب ان الحكماء اضطروا الى اثبات الصفة الزايدة
لواجب الوجود في صفة العلم كما قال ابو علي بن سينا في الاشارات في بيان اثبات علم المبدا الاول
ان علم واجب الوجود بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء التي تغايره زايد على ذاته لانه حصول

النسب

النسب والاضافات بينه وبين الاشياء يلزم ان يكون العلم من مقولة النسب والاضافة وهذا باطل لانه
انه بحصول الصورة عنده تعالى واجب الوجود فهو القول بمذهب الشيخ والمشائية فيلزم منه زيادة الصفة على
الذات وهذا اضطراب عظيم في كيفية احاطة علم واجب الوجود بالموجودات ثم صار قائلا بان علم واجب
الوجود بالموجودات باشباح وامثلة قائمة بذاته تعالى وتسميته الجلايا القدسية فعلى هذا التقدير ايضا
ذهبوا بزيادة العلم فعلم ان تفهيم زيادة الصفة على الذات مما نفى لها اضطروا اليه في اثبات الصفة
الزايدة في علم الله تعالى بالاشياء التي هي غيره واما المعتزلة فقد منعوا زيادة الصفات على الذات ودليلهم
لزوم الحاجة في عالميته الى العلم والجواب ان العالمية عندنا ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم عليها بانها
واجبة به وايضا دليلهم لزوم كماله سبحانه بغيره الذي هو الصفة فان الصفة صفة كمال فلو كانت زايدة لكان هو
ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو باطل اتفاقا واجيب بانه ان اردتم بمستكملا بالغير ثبوت صفة الكمال له فهو جائز
عندنا وهذا هو المتنازع فيه وان اردتم غيره فصوره ثم بينوا لزومه قال قدس الله سره للمعتزلي ان
تقول نريد بمستكملا بالغير ان ذلك الشيء المستكمل لو لم يكن ذلك الغير يكون ناقصا في حد ذاته وهذا
غير ثبوت صفة الكمال وهذا لازم على تقدير زيادة الصفات بل الحق في الجواب ان الاستكمال بالغير غير لازم
لانه على تقدير زيادة الصفات لا يستلزم المغايرة بالكلية للاتفاق على ان صفاته الزايدة لا هو ولا غيره فلا
يكون مستكملا بالغير والله اعلم الفرقة الثانية الحكماء مذهب اهل الحق ان الله تعالى له صفة القدرة اي
صفة بها (ثم) يصح ايجاد العالم وتركه وهذا معنى الاختيار والى هذا ذهب المليون كلهم واما
الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على نظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه قال المحققون
كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا
الى ان مشيته الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك فمقدم الشرطية
الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين في حق الباري سبحانه

قال فضل الله نحن اجبنا عن هذا الكلام ورددناه فيما سبق في تهافت الفلاسفة وخلاصته ان استحالة
الانفكاك الذي سلمه هذا المحقق مستلزم لسلب القدرة والاختيار لان الشئ اذا كان انفكاكه عن الشئ مستحيلا
فلا يقال ان ذلك الشئ مختار في حقه لان مقتضى الاختيار ان يكون الفعل والترك كلاهما صحيحا عنده وههنا
الترك لا يصح لاستحالة انفكاكه عنه فكيف يكون مختارا بالنسبة اليه وليس هذا الا تصنع في الكلام يراد
به رفع نسبة القول بعدم الاختيار والله اعلم الفرقة الثالثة الفلاسفة ايضا مذهب اهل الحق ان قدرة الله
عامة بالنسبة الى كل الممكنات وقالت الفلاسفة لا يمكن صدور الاثرين عنه لانه الواحد الحقيقي والواحد الحقيقي لا
يصدر عنه الا الواحد والدليل على عموم القدرة على الممكنات جميعها ان المقتضي للقدرة الذات بوجوب
استناد صفاته اليه الى ذاته والمصحح للمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ويجوز التمسك في ذلك بالدليل النقلي واما دليل الحكماء على انه لا يصدر
عنه الا الواحد والرد عليهم واشباع الكلام في هذه المسئلة فقد مر في تهافت الفلاسفة فمن اراد الاطلاع عليه
فليراجعه الفرقة الرابعة المجوس والمعتزلة مذهب اهل الحق ان الله تعالى قادر على الخير والشر وقال المجوس ليس
بقادر على الشر والا يكون شريرا وهو خير ايضا فيكون خيرا شريرا معا ولذلك اثبتوا الهين والجواب انما يلزم
انه خالق لهما وعدم اطلاق لفظ الشرير عليه لانه ما كان الشر غالبا عليه كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى
طبيعته وقالت المعتزلة لا يقدر على القبيح لانه جهل وعبث لانه مع العلم بقبحه عبث وسفه ومع عدمه جهل وكلاهما
نقص يجب تنزيهه عنه تعالى والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه وان سلم فغايته عدم الفعل
لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينافي القدرة قال فضل الله كون الاشياء ملكه لا يوجب ان
لا يكون قبيحا بالنسبة اليه فان القبح امر ثابت للشئ سواء صدر عن مالك ذلك الشئ او عن غيره
مثلا اغواء الشخص بوعد حسن وخلفه قبيح سواء كان ذلك الشخص ملكه او غيره وعدم الفعل لوجود
الصارف عنه لا ينافي القدرة ممنوع لان معنى القدرة ان يصح لصاحبها الفعل وهو ينافي القدرة بل الحق في الجواب

والترك واذا كان الصارف موجودا يصح ان يقال ان
لا يصح لصاحبها الفعل

ان يقال ان الله قادر على القبيح بمعنى انه يصح عنه الفعل والترك لكن اختار الترك كما انه قادر على العالم بمعنى انه
يصح عنه الايجاد والترك لكنه اختار الايجاد وذلك الاختيار لا ينافي القدرة والمراد بصحة فعل القبيح منه
انه من حيث القدرة عليه يصح عنه وان لم يصح بحسب الحكمة والمصلحة فاندفع الاشكال والله اعلم
الفرقة الخامسة الفلاسفة مذهب اهل الحق ان صفة العلم شاملة لجميع المعلومات الممكنة والواجبة
والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها مختصة بالممكنات دون الواجبات والممتنعات والدليل عليه ما مر
في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة
الذات الى الكل سواء وقالت الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة للزوم التغير في علمه اذا علم ان
زيدا في الدار ثم خرج عنها والجواب منع التغير فيه بل في الاضافات وقد مر تفاصيل هذا البحث فيما سبق
من تهافت الفلاسفة الفرقة السادسة المعتزلة مذهب اهل الحق ان ارادة الله قديمة وقائمة بذاته
اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل وقالت المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها
لا بذاته تعالى بناء على ان تخصيص الشئ يجب ان يكون حادثا عند حدوثه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجح
بلا مرجح ولم يجز قيام الحوادث بذاته تعالى والجواب ان الارادة لا شك انها صفة ولا يجوز قيام الصفة بذاتها
واذا لم يجز ان يكون قائمة بذاته تعالى فلا بد ان يكون قديما فيجوز قيامها بذات الله تعالى اذ لا يلزم قيام
الحوادث بذاته وقال الكرامية انها حادثة في ذاته تعالى ويعرف بطلانه بلزوم التسلسل في الارادات
على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحوادث بذاته تعالى قد مر بطلانها ولا معنى للحدوث
في الذات الفرقة السابعة الكرامية مذهب اهل الحق ان الارادة قائمة بذات الله تعالى وقالت
الكرامية هي حادثة وقائمة بذات الله تعالى ودليل اهل الحق ان الارادة صفة (القديمة) والله تعالى موصوف بها وكل
صفة فهي قائمة بالموصوف ولما كان ذات الله تعالى قديما وجب ان يكون الارادة التي هي صفته قائمة به
قديمة والا لزم قيام الحوادث بذات الله وقد ثبت بطلانه فتكون الارادة الالهية قديمة والكرامية

لما جوزوا قيام الحوادث بذاته قالوا انها قائمة بذاته حادثة ووافقنا الدليل عليهم بانه لا يجوز ان يكون محلا
للحوادث الفرقة الثامنة المعتزلة مذهب اهل الحق ان كلام الله تعالى صفة قايمة بذاته وقالت
المعتزلة ان كلام الله تعالى اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهذا
لا ينكره الاشاعرة لكنهم يثبتون امرا وراء ذلك وهو المعنى القايم بالنفس يعبر عنه بالالفاظ وهو
الكلام حقيقة وهو القديم القايم بذات الله تعالى وهو مغاير للعلم والارادة لانفكاك كل منهما عن الكلام
لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
قال فضل الله من قال بالكلام النفسي فلا حرج ان يقول المكتوب في المصاحف والمحفوظ في الصدور
والملفوظ بالقراءة قران ام لا فان كان يقول انه قران لزمه ما يلزم المعتزلة وهو الحدوث او يقول
انه ليس بقران فهو مخالف لنصوص الكتاب والسنة ومن جملتها ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تسافروا بالقران الى ارض العدو ولا شك ان المسافر به هو المكتوب في المصحف فيكون قرانا
او يقول اطلاق القران عليه مجاز كما هو المشهور من قول الاشاعرة وهذا بعيد جدا فقد اشتهر بين
السلف اشتهارا تاما اطلاق القران على ما في المصحف بلا ارادة المجاز فالتحقيق ان القران يطلق
على المعنى النفسي والملفوظ معا والترتيب الذي يعرض للحروف والصوت انما هو على التلفظ
والقراءة والكتابة كالحاضر في حافظة الحافظ فانه لفظ ومعنى ولا يعرضه الترتيب في الحفظ وما دام في الحافظة
فليس ثمة ترتيب يوجب الحدوث فالقران القديم هو مجموع اللفظ والمعنى والتلفظ والقراءة
والكتابة حادثة والمحفوظ المقروء المكتوب هو القديم وهذا ما ذهب اليه صاحب المواقف نقلا
عن محمد الشهرستاني وهو قريب بقواعد السلف وقد بسطنا تحقيقه في شرح عقايد المتكلمين ومن
اراد التحقيق فليراجعه الفرقة التاسعة المعتزلة مذهب اهل الحق ان الله تعالى مرئي للمؤمنين
يوم القيامة ويراه المؤمنون منزها عن المقابلة والجهة والمكان قال الامدي اجتمعت الامة من

اصحابنا

اصحابنا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا واثبته بعضهم
ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع لهذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة
قال بعض المتكلمين تقرير محل النزاع انا اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم اذا غمضنا العين فعند التغميض نعلم
الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة وقالت الفلاسفة هي عبارة عن الاثر
المرتبة التي زيادة في الانكشاف هي الرؤية ولا ابصار وان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة
جهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يمتنع ان ينكشف انكشاف الرؤية البدرية كما ورد في الاحاديث الصحيحة
وان يحصل بهوية العبد بالنسبة اليه تعالى هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية قال فضل الله ذهب اكثر علماء
السلف من المحدثين والمفسرين والفقهاء ان رؤية الله تعالى واقعة في الاخرة للمؤمنين ومن خالف هذا فهو مبتدع
واما في الدنيا فقد ذهبوا ايضا الى الجواز وذهب الاكثرون من المحدثين الى الوقوع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة
المعراج والى هذا ذهب من الصحابة ابن عباس وابي بن كعب وكثير من الصحابة والى عدم الرؤية ذهبت عائشة

رضي الله تعالى عنها

رضي الله عنها ولنا في تحقيق هذه المسئلة رسالة سميناها الابتهاج في رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه ليلة
المعراج من اراد تحقيق هذا المطلب فليراجعها حقق تسعة طايفة لهم اعتقادات باطلة في صفات الله
ذكرنا اقوالهم وابطلنا بالحجة الصريحة والحمد لله على ذلك القسم الثالث الاعتقادات المتعلقة بافعال الله
والمخالفون سبعة فرق الفرقة الاولى المعتزلة مذهب اهل الحق ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى
وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها لعموم قدرة الله وشمولها لجميع الممكنات وجهلنا بتفاصيلها ولو كان
العبد موجدا لافعاله بالاختيار لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية فلان الازدياد والنقص
مما اوجده ممكن فوقوع هذا المعنى منه دون الاخر بالقصد والاختيار مشروط بالعلم كما يشهد به البديهية
تفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مقصودة معلومة واما الاستثنائية فلان
النايم لا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته وكذا الساعي بل الماشي يقطع مسافة معينة في زمان معين مع

شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالسكنات التي تتخللها ولا بالحد الذي
لها من وصف السرعة والبطء وان الناطق بحروف مخصوصة على نظم مقصود من غير شعور بالاعضاء
التي هي الآلات ولا بالاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب بصور
الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام
والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي يتاتى
معها تلك الصور والنقوش وايضا لو كان موجدا لفعله باختياره فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه ولا بد
في ترجيح فعله على تركه من مرجح وذلك المرجح لا يكون من العبد والا لزم التسلسل ويكون الفعل عند ذلك
المرجح واجبا لا اختياريا بطريق الاستقلال وقالت المعتزلة افعالنا واقعة بقدرتنا وابو الحسين يقول
العلم بان افعال العبد واقعة بقدرته ضروري واقوى دلائل المعتزلة في هذا ان يقال لولا استقلال
العبد بالفعل لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده
لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا اذ لم يكن موجدا وارتفع المدح والذم والثواب
والعقاب والجواب ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه
وقبحه واما الثواب والعقاب فكساير العاديات المترتبة على اشياء بطريق العادة من غير لزوم
عقلي واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعي للعبد الى الفعل فيخلق الله
الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق
ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه وتصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما
قال قدس سره في هذه المسئلة خلاف للحكماء لم نذكره في التهافت لان جماعة من علماء الاسلام
وافقوهم في ذلك ولم يكن لخلافهم ذلك كثير اعتداد وذلك ان ابا الحسين البصري والحكماء ذهبوا
الى ان افعالنا واقعة بقدرة الله يخلقها الله فينا وليس هذا كثير مخالفة للمعتزلة لانهم ايضا

قايلون بان افعال الله بقدرتنا والقدرة مخلوقة لله تعالى ثم ان مرادهم من قولهم بقدرة الله يخلقها فينا
ان تلك القدرة التي يقع بها فعل العبد عين قدرة الله القايمة بذات الله تعالى فهذا باطل باجماع العقلاء لان
الصفة القايمة بذات الله كيف تقوم بالعبد وان ارادوا انها قدرة الله لان الله خلقها في العبد والاضافة
تشريفية فالكلام صحيح وهو عين مذهب المعتزلة وللحكماء اقوال غير هذا في خلق الاعمال ذكرناها في اوراق
ونحن حققنا هذا المبحث كال التحقيق بحيث لم يبق فيه الاشكال واوضحنا مذهب اهل الحق بالدلايل
المعتبرة المعتمدة بها في كتابنا الذي صنفناه في البيهق من ولاية خراسان وسميناه كتاب مسالك
الدلايل والاقوال في اثبات الصانع وتوحيد الافعال ومن كان يريد ان يطلع على حقيقة هذه المسئلة
فليراجعه والله الهادي الى الصراط المستقيم الفرقة الثانية ايضا المعتزلة مذهب اهل الحق ان الله تعالى
مريد افعاله ومريد افعال جميع الكاينات غير مريد لما لا يكون فكل كاين مراد له وما ليس بكاين ليس
مرادا له لكن منهم من لا يجوز اسناد الكاينات اليه مفصلا لايهامه الكفر ويذهب الى وجوب
التوقف الى التوقيف كما لا يصح ان يقال انه خالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال
له كل ما في السموات والارض ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه والدليل
عليه ان الله تعالى خالق الكاينات لاستناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى بلا اكراه وخالق الاشياء
بلا اكراه مريد لها وهذا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق ما شاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمامور كاره للمعاصي
والكفر والا لزم الرضا بالكفر لانه لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا بالقضا واجب
اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا واجيب بان الواجب الرضا
بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعل
والرضا بالعكس قالوا وايضا لو كان الكفر مراد الله لكان فعله موافقا لمراد الله فيكون طاعة وانه باطل

١٤٩

ضرورة قلت الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها فلا يلزم ايضا لو كان مريدا للكفر
وقادرا بالايمان فالامر بالايمان بخلاف ما يريد يعد سفها فيلزم السفه في احكام الله تعالى قلت لا نسلم
ان الامر بخلاف ما يريد يكون سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به
قال فضل الله معنى قولهم الله مريد الكائنات انه اراد وجود الكائنات لتحصل والمراد انه لما كان قادرا ونسبة الضدين
الى القدرة سواء فلا بد من صفة اخرى يترجح الوجود على العدم وهي الارادة فتعريف الارادة انها صفة من شانها
تمييز الشيء عن مثله او ترجيح احد المتساويين على الاخر وهي من الصفات السبعة او الثمانية القديمة واما
الارادة بالمعنى الذي يقابل الكراهية ترجع الى الداعية والباعث فهو الغرض او بمعنى الرضا فهو الاستحسان
ولا نعلم ان هذه صفة غير الارادة بالمعنى الذي نقول نعم بعض المعتزلة يقولون الارادة عبارة عن العلم
بالنفع في الفعل وهذا النفع المذكور هو الداعية فعلى هذا يكون من افراد العلم قال بعض اخر هي عبارة عن
عدم الاكراه والمراد ان الله تعالى لم يكن في خلق العالم مكرها ومغلوبا وهذا المعنى قريب بالقوة التي تقابل
العجز وبالجملة تم تفرقها المتكلمين ذكروا في معنى الارادة الا ما ذكرنا وهي من الصفات القديمة واما الارادة
بالمعنى الذي تقابل به الكراهية اما ان يراد بها الرضا والاستحسان فهذا صحيح وعلى هذا فان الله تعالى غير مريد الكائنات
لانه لم يستحسن الكفر والمعصية كما قال تعالى ان تكفروا فان الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه
لكم الاية وكذا ان يريد بها الشهوة والداعية التي تقابل الكراهية فهذا وما يقابله الذي هو الكراهية لا يصح في
حق الله تعالى لانهما من انفعالات الطبيعة وعوارض المزاج والله تعالى منزه عنه هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام تامل
فيه فان ظواهر كلام المتاخرين يدل على جواز اثبات الارادة الذي يقابل الكراهية في حق الله تعالى وهذا
انما نشا من معارضة المعتزلة القايلين بالكراهة والارادة والله اعلم الفرقة الثالثة هم الحكماء مذهب
اهل الحق ان الخير والشر كلاهما بخلق الله تعالى وتقديره كما ثبت بالدلايل فيما سبق وقال الحكماء الشر بالعرض و
قالوا الموجود خير محض كالعقول والافلاك واما الخير الغالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان

المرض

بلغ بالتوفيق

المرض وانه لان كثيرا في الصحة اكثر منه ثم الخير واقع بالقصد الاول والشر واقع بالعرض والتبع وانما التزم فعله لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير هكذا نقل عن الحكماء قال فضل الله هكذا ذكر صاحب المواقف عن الحكماء اقول فيه
بحث لان معنى كون الشر بالعرض انه لم يقصد الشر بل الموجود الذي هو خير محض قد يتبعه شر وهذا ينافي ما يقول بعد
هذا انما التزم فعل الشر لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير لان التزام فعل الشر يدل على انه بالقصد فيكون
الشر غرضا وهذا منافاة ظاهرة وقد نقل صاحب التجريد كلام الحكماء هاهنا على وجه اخر وهو انه قال الوجود
خير محض والشر انما يحصل من جهة عدمية كالقتل مثلا فانه شر وشريته ليس باعتبار انه الالة قاطعة او
القاتل صاحب قوة او المقتول محل القرب بل شريته باعتبار اعدام الحيوة وهي جهة عدمية هكذا ذكره صاحب
التجريد وهذا مذهب الحكماء لا ما ذكره صاحب المواقف والله اعلم والحق في هذه المسئلة ان الشر مخلوق لله تعالى
كما ان الخير مخلوق له ولكن شرية الشر باعتبار المحل وليس شرا بالنسبة الى الله تعالى والله اعلم الفرقة الرابعة المعتزلة
مذهب اهل الحق ان الحسن والقبح بمعنى تعلق الثواب في الاجل والمدح في العاجل وعدم تعلقه شرعيان والحسن
ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه ولا حسن ولا قبح قبل ورود حكم الشرع لان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك
لم يحكم العقل فيه بحسن ولا قبح فانه ليس اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا بيانه ان العبد ان لم يتمكن
من الترك فذاك وان تمكن ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب كان
اتفاقيا فان توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد والا تسلسل ووجب الفعل عنده والا جاز معه الفعل
والترك فاحتاج الى مرجح اخر وتسلسل فيكون اضطراريا ولا اختيار للعبد فيكون مجبورا وقالت المعتزلة
الفعل حسن او قبيح لذات الفعل او صفة لازمة والشرع كاشف مبين ويدرك ذلك الجهة المحسنة او المقبحة
ضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فانه كل عاقل يحكم بهما بلا توقف او يدرك نظرا واستدلالا
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا قال فضل الله الحسن والقبح يكونان على ثلثة معان الاول
صفة الكمال والنقص ولا نزاع في صفة الكمال والنقص اي يعلل الحسن بصفة الكمال فيقال العلم حسن والقبح

بصفة النقص ولا شك ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان العقل يدركه الثاني الملايمة والمنافرة
اي ملايمة الغرض والمنافرة له فما وافق الغرض يقال له حسن وما خالفه يقال له قبيح وما لم يكن موافقا او
مخالفا لا يقال له حسن او قبيح ويعبر عنها بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي ويختلف بالاعتبار فان
قتل زيد مصلحة لاعدائه مفسدة لاوليائه الثالث تعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والذم في
العاجل والعقاب في الآجل وما يدعى فيه الضرورة من الاحكام كقبح الظلم والكذب وقتل الانبياء بغير حق
فان الناس طرا يجزمون بذلك وليس ذلك بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا ولا بالـ [صح]
ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم وهذا لا يختلف بالامم قاطبة مطبقون عليه وايضا من عن له تحصيل
غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يوثر الصدق قطعا بلا توقف ولولا ان حسنه مركوز
في عقله لما اختاره والحاصل ان الحسن والقبح في المصلحة والمفسدة وصفة الكمال والنقص لا شك انه بالعقل
لان الله تعالى خلق العقل سراجا في ظلمات الطبيعة يحكم بالصلاح والفساد وصفة النقص والكمال واما الثواب
والعقاب والمدح والذم بالاعمال الحسنة والقبيحة لا شك ان العقل لا مدخل له في ذلك لان هذا يعرف من
الشارع مثلا ركعتان من الصلاة فيها مائة ثواب كيف يمكن ان يدرك بالعقل لان تعيين الثواب والعقاب
من عند الشارع وهذا لا شك فيه ولا التباس المصلحة والمفسدة وصفة الكمال والنقص بالثواب والعقاب
والمدح من الشارع والذم منه قد يحكم من لا يتامل في الفرق بينهما فيقول هذا ثواب وعقاب ادرك بالعقل
والحال انه ليس كذلك الفرقة الخامسة ايضا المعتزلة مذهب اهل الحق انه لا يجب على الله شيء اذ لا حكم عليه الا العقل
وقد ابطل حكمه وقالت المعتزلة اللطف عليه واجب وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء
كالتمكين على الطاعة والاقدار عليها وبعث الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب من الطاعة وابعد من
المعصية هذا كلامهم قال فضل الله الحجة على الله لا يجب له لانه ان اريد من الوجوب ما يوجب تركه الاثم فبطلانه بين
اظهر من كل شيء حاشاه من ذلك وان اريد بالوجوب بان تركه قبيح عقلا فان اراد ان فيه الترك النقص الذي يثبت

بالعقل

بالعقل والمفسدة فلا نسلم ان العقل يحكم فيمن يتصرف في ملكه كيف شاء سيما اذا كان المتصرف
حكيما عالما وان ارادوا بالوجوب بان كان تركه قبيحا شرعا فهذا ايضا بين البطلان فلا معنى
للوجوب على ما زعموا والله اعلم ومما يوجب المعتزلة على الله الثواب على الطاعة لانه يستحق العبد
والثواب بمنع الاستحقاق كيف كان وطاعته لا يكافي النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال
العباد وقلتها بالنسبة اليها ومما يوجب المعتزلة على الله تعالى على المعصية زجرا عنها فان التسوية
بين المطيع والعاصي اذن له في المعصية فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك متعلقه [العقاب مع]
بالعقل ومما يوجب المعتزلة على الله تعالى الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب
في الدنيا ان لا يخلق وبالجملة يوجبون الاشياء على الله بلا ثبت وايقان من الشرع وكل هذه الاعتقادات
بدعة والله اعلم الفرقة الثامنة ايضا المعتزلة مذهب اهل الحق ان التكليف بما لا يطاق جائز
والتكليف بما علم الله عدمه واقع بالاجماع والاتفاق بين العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكباير
بل لا يكون المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ولم يقع التكليف بالممتنع لذاته كجمع
الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم ولا يجوز ايضا اذ لا يتصور وقوعه فطلبه يتوقف على تصوره [تقدم]
واقعا ولا يمنع فنفس هذا تصوره منفيا او بالتشبيه فانه يتصور منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم
او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى انه يتصور اجتماع المتفقين كالسواد والحلاوة ثم
يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير تصوره وقوعه ولا مستلزم له ولذلك قيل العلم بالمستحيل
علم لا معلوم له وقيل المستحيل لا يعلم والنزاع فيما لا يتعلق به قدرة الحادثة عادة فالتكليف به
جوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة قال فضل الله
التكليف بما لا يطاق الذي جوزه الاشاعرة المراد به ما لا يطاق بالعادة وطاقة البشر اليه ولا مدخل للكلام
في هذا مثل ان الشارع كلف جماعة بان يطيروا فهذا جائز عند الاشاعرة ووجه الجواز كما ان الله القادر

الحكيم اذا كلف جماعة لا شك انه على وسع طاقتهم والا يكون سفها وقبيحا فاذا قيدنا انه لا يطيقه المكلف
عادة فالمكلف فوق الطاقة عادة يعطيه الله تعالى الطاقة والوسع على طريق خرق العادة مثلا ان
الله تعالى امر رسوله بالعروج الى السماء والحال ان العروج كان فوق طاقته كما يقول الله تعالى او ترقى
في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا
فعلم ان العروج فوق طاقة البشر فلما امره تكليفا اعطاه قوة الرقي من مدد جبريل عليه السلام فلو
كان الله تعالى يكلف طائفة بما لا طاقة لهم به لكان يعطيهم ما يحصل لهم طاقة الامر المكلف به وهذا
لا غرابة فيه والمعتزلون يحسبون ان اهل السنة يقولون بجواز التكليف بالمحال ويشنعون عليهم
والحال انه ليس كذلك كما عرفت والله اعلم الفرقة السابعة ايضا المعتزلة مذهب اهل الحق انه لا يجوز
تعليل افعال الله بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جميع الحكماء وطوائف
الالهيين اذ لا خارج يحصل تبعا لفعله تعالى وبتوسطه اذ هو فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما سبق
وغرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل فلا يكون شيء من الكائنات الا فعلا له لا غرضا بفعل
اخر ولو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا يكمل بتحصيله ذلك وذلك لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا
ما هو اصلح واليق به من عدمه وهو معنى الكمال خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان الفعل الخالي عن
الغرض عبث وانه قبيح يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب انكم ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو
ملتزم مجوز وان اردتم امرا اخر فلا بد من تصويره قال فضل الله عندي ان الفريقين من
الاشاعرة والمعتزلة وتوابعهم لم يحرروا محل النزاع في هذه المسئلة ووجه هذا الكلام ان
اكثر ادلة المعتزلة يدل على انهم فهموا من كلام اهل السنة والجماعة انهم نفوا الغاية والحكمة
والمصلحة من افعال الله تعالى ويقولون ان افعاله اتفاقية كافعال من لا يلاحظ الغرض في فعله
واعتراضات المعتزلة كلها على هذا ونحن نقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا

مبدء الدواعي المختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على بعض والمرجح الارادة الحادثة فتلك
الدواعي الباعثة على الفعل مقدم على وجود الفعل والا لم يكن الفاعل المختار ان يفعل فعلا فالفاعل
المختار محتاج في صدور الفعل منه بذلك الباعث وذلك الباعث يسمى علة غائية وغرضا هذا
معنى الغرض في اصطلاح القوم فلو عرض على المعتزلي الغرض بالمعنى الذي قلنا واعترف بان الله تعالى
في امثال صاحب ذلك الغرض لزمه اثبات احتياج الله تعالى في افعاله وهو لا يقول انه تعالى بهذا ابدا
لانه مناف للصفات الزائدة لينفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي
الغرض بهذا المعنى عن الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعال الله تعالى مثلا هو
يقول ان الله تعالى خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكمته وراعاه هو المعرفة لا انه
تعالى يفعل الافعال لا لغرض ولا مقصود كالعابث اللاهي هذا عين الكلام الذي يقوله اهل السنة والجماعة
من اثبات الغايات والحكم والمصالح في افعال الله تعالى فعلم ان النزاع انما نشأ من عدم تحرير المدعى والله اعلم
هذه الطوائف السبع الذين لهم اعتقادات باطلة في افعال الله فقد ذكرنا المعتقدات واقمنا عليها الحجج والبراهين
الصادقة ثم ذكرنا المخالفات واقمنا على بطلانها الدلائل الصحيحة وفي كل معتقد حققنا حقيقة فذكرناها
على وجه التحقيق والبسط اللائق والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والان
نشرع ان شاء الله تعالى بعد الفراغ من مباحث الالهيات في مقاصد النبوات وتحقيق مسائلها ونذكر
خلافات المخالفين ونجيب عنها ونبطلها قل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فنقول بعون
الله اما الاعتقادات المتعلقة بالنبوات وهي السمعيات فالمخالف فيها سبع طوائف الاولى الحكماء مذهب
اهل الحق ان النبي في اللغة المنبئ من النبأ وهو الخبر وفي عرف الشريعة من قال له الله تعالى ارسلتك الى
قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد بل الله يختص برحمته من
يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته وقال الحكماء هو مطلع على الغيب ويقولون ليس مستكر

هذا لان النفوس الانسانية مجردة وهى مناسبة للمجردات المنتقشة بصور ما يحدث فى هذا العالم فقد يتصل بها
ويشاهد ما فيها وقد يظهر بعضهم على العناصر فيظهر منه الافعال الخارقة للعادة فان النفوس الانسانية يتصور
انها مؤثرة فى المواد كانت اشد من الاحجار والاصفار عند التخيل والوجل فلا يبعد ان تقوى نفس النبى حتى يحدث
بارادته فى الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسقة كيف وشاهد مثلها
من اهل الرياضة والاخلاص ويرى الملائكة فى صور محسوسة ويسمع كلامها وحيا ولا يستنكر ان يحصل له فى
يقظته مثل ما يحصل فى نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع لتجرد
نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابها الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به فى يقظته شاهدت
المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تحكى المعقول المرتسم فى النفس بما يحسن وتنقشه فى
الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب ملكة تحصل له بادنى توجه
ومن اجتمعت فيه الخواص الثلث تنقاد العقول المختلفة فيتم التعاون فيجب عقلا وجود الموصوف بتلك
الصفات ومنع اثبات النبوة على طريقة الحكماء قال فضل الله قدمه فى باب تهافت الفلاسفة
ما يرد على هذا الكلام من الاعتراضات وما يشتمل عليه هذا المقال من الكفر والضلال والخروج عن قواعد
المعقول وفى هذا الباب نقول ما قالت الفلاسفة ان النفوس الانسانية مؤثرة فى المواد كانت اشد من
الاحجار فصورة التخيل فلا يبعد ان يقوى نفس النبى حتى يحدث بارادته فى الارض رياح وزلازل وحرق
وغرق وهلاك اشخاص ظالمة فهذا كلام قريب من الهذيانات لان احجار التخيل تتاثر النفس بسبب انها
التى هى البدن وهو مركب النفس فى العلاقة بينهما التدبير والتصرف واى نسبة بين النبى وكائنات الجو
والمدن الظالمة والاشخاص واى نسبة بين البدن وهذه الامور حتى يؤثر النفس فيها وكل هذه الكلمات
خرافات وهذيانات ينبغى ان يضحك منها ولقد قضينا وطرنا من هذيانهم والاستهزاء بهم فى باب التهافت
فلا ينبغى الاعادة والتكرار والله اعلم الفرقة الثانية هم الفلاسفة مذهب اهل الحق ان المعجز هو

ما قصد

ما قصد به اظهار صدق المدعى انه رسول الله وشرطه ان يكون فعلا اى فعل الله تعالى لان التصديق منه لا يحصل
بما ليس فعله او قائما مقامه خارقا للعادة يتعذر معارضته مع الدعوى ليعلم انه تصديق قوله موافقا
للدعوى غير مكذب هذه اوصاف المعجزة والمعجز عند المتكلمين فعل الفاعل المختار قالت الحكماء لا انجذاب
النفس الزكية من الكدورات البشرية اما الصفاء بجوهرها فى اصل فطرتها واما التصفية بضرب من المجاهدة
وهو قطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك لا يشتغل بتحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كما
نشاهد فى المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض وتحليلها المواد الردية تنكف عن التحليل فيمسك
عن القوة ما لو امسك شطره هلك قال فضل الله حاصل هذا الكلام قريب من حاصل ما ذكرنا فى باب
النبوة فانه كلهما يدلان على ان نفس النبى لقوتها وصفاء جوهرها استحقت النبوة ولقوة متخيلته يرى
الاشياء ويسمعها بالانتقاش فى الحس المشترك ولجوهر النفس يتصرف فى الكائنات فالاول هو النبوة والثانى
الوحى والكلام الالهى والثالث المعجزة وما ثمة شئ من خارج من ملك او اله نعوذ بالله من هذا الكفر
الردى والمدعى الفاسد ولا شك ان ما ذكروا فى النبوة والمعجزة متقارب ما جعلناه ثم فى المعجزة تهافتا باسرها
ذكرناها فى التهافت الفرقة الثالثة البراهمة مذهب اهل الحق ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله لتواتر
النبوة ودعوته متواترة والمعجزة منها القرآن ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى فقد تواترت روايات التحدى
كثيرة واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما يتوفر الدواعى الى نقله سيما والخصوم اكثر من ان يحصى وكونه
قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة قد مر فى اول الكتاب فى باب تهافت الفلاسفة ومن
تتبع احواله واقواله وافعاله علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته ولكن مجموعها انما يحصل للانبياء
واخبار الانبياء عنه فى التورية والانجيل يدل على حقيقة نبوته اللهم صل على النبى الرسول الصادق
الصدوق محمد واله واصحابه اجمعين قالت البراهمة العقل كاف فى معرفة التكاليف فلا فائدة فى
البعثة وما لا يحكم العقل فيه بحسن ولا قبح يترك احتياطا اى للاحتياط فى رفع المضرة المتوهمة وبفعل عند

للحاجة لان الحاجة ناجزة ولا يعارضها مجرد الاستعمال والجواب بعد تسليم حكم العقل ان الشرع فايدته التفصيل
فيما اعطاه العقل اجمالا او بيان ما يقصر عنه العقل فان القايلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال
ما لا يحكم فيه العقل كوظايف العبادات وتعيين الحدود والمعاد الجسماني وقالت طايفة من البراهمة
في الشرايع ما لا يوافق الحكمة فلم يكن من عند الله وذلك مثل اباحة ذبح الحيوانات وايلامها وايجاب
تحمل الجوع والعطش في ايام معينة والمنع من اللذات التي فيها صلاح البدن وتكليف الافعال
الشاقة كطي الفيافي والجواب بعد تسليم حكم العقل ان غايته عدم الوقوف على الحكمة في تلك الامور
ولا يلزم عدمها ولعل هناك مصلحة استاثر بالعلم بها على ان التعبد بما لا يعلم حكمته تطويع النفس
الابية وحكمة قهرها فيها فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تابى مما لا يعلم مصلحته
وحكمته قال فقير الله عندي ان الاحسن في جواب البراهمة ان يلزموا بوجوب اتباع امر الله
والتكاليف التي كلف بها عباده من العبادات والاعمال لان الحكم التي اوردوها في دفع الشرايع امور مجملة
والاجوبة التي اجابوا بها ادلة قابلة للنقض والمنع فالاولى ان يقال معهم ان الله تعالى الذي تقرون
بوجوده وبانه خلق المخلوقات ارسل الينا الرسل وامرنا باتباعهم ومتابعة ما جاؤا به من الله تعالى
وقبول احكام الشرع الذي وضعه لهداية العام والخاص وهو كافل لحفظ النوع في الدنيا وضامن
للنجاة بعد الموت في العقبى فما قولكم فيما نقول فانتم تنكرون ان الله تعالى موجود وهو علة
العلل وخالق الاشياء او تقبلونه فان انكروا فالبحث معهم في اثبات وجود الصانع وانه خالق
العالم كالبحث مع الطباعيين والفلاسفة وان قبلوا فيقال لهم ما تقولون في بعثة الرسل
الى الخلق فان انكروا فنثبت عليهم صدق الانبياء بدلالة المعجزة على صدقهم فاذا اثبتنا عليهم ان الرسل
مبعوثون من الله وهم القايلون بان الله تعالى امر عباده بقبول هذه الشرايع والتصديق بانها
حافظة للنوع الانسانية والموصلة للنفوس الى الكمالات والسعادات الدنيوية والاخروية

فقد

فقد خرجنا من عهدة ما استشكلوا في الشرع ولا يكون لهم بعد هذا الالزام ان يقولوا العقل كاف فيه لانهم
ان قالوا الجواب لهم ان يقال لو كان العقل كافيا لما بعث الله الرسل فاذا بعث الله الرسل علمنا ان العقل
كان غير كاف ولو قالوا باشتمال الشرايع على ما يخالف العقل فالطريق دفع شبههم بالادلة المقبولة
كما نفعلها مع الفلاسفة في هذا الكتاب عند بيان تهافتهم وهذا الطريق في البحث مع البراهمة اشد
انه اصلح واتم وان كابروا وبالغوا في الانكار بحيث يكون ظاهرا عند العقلاء وارباب العقول مكابرتهم
وعنادهم فالجواب بالسيف والله اعلم هذا ما ذكرنا من ادلة رسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم
بحسب المقام وقد اشبعنا الكلام فيه في صدر تهافتات الفلاسفة اشباعا تاما وذكرنا شبهة الفرقة
من اراد التفصيل فليراجعه الفرقة الرابعة اليهود والنصارى مذهب اهل الحق ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كافة الانس والجن ودلايل عموم الرسالة كثيرة في القران وفي الاحاديث
الصحيحة منها قوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر يعني الانس والجن وفي عموم الانس قوله تعالى
اني رسول الله اليكم جميعا وفي دعوة الجن واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران قالت
اليهود نبوة محمد يقتضي نسخ دين من قبله باتفاق منكم لكن لا نسخ لانه بداء فان الحكم الصادر من الله
لا بد ان يكون مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو كان في حكم النسخ مصلحة لا يعلمها
فالجهل وان كان يعلمها فاي رعايتها اولا ثم اهمالها بلا سبب فالبداء والجواب انه لا يجب رعاية
المصلحة وان وجب فان المصالح تختلف بحسب الاوقات وقالوا ايضا ثبت نبوة موسى فانه تواتر منه
انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق
والجواب منع تواتر ذلك من موسى ولو كان كذلك لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل متواترا قال
فضل الله جواب اليهود انه تواتر فيكم من حكم التورية ان الله تعالى ذكر فيها ان محمدا العربي يبعث
وذكروا وصافه في التورية وان دينه ناسخ الاديان فلو ثبت ان موسى قال تمسكوا بالسبت لكان

كلام موسى على خلاف التورية وهذا خلاف بالاتفاق ثم ان تواتركم الذى تدعونه لا يمكن وجوده لا
لتواتر ربما جرت فيكم وقايع ردتكم الى اقل القليل حتى لم يبق فيكم عدد يثبت به التواتر وهذا الكلام تعنت و
عنادة برفع نبوة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم من اليهود كما هو من عادتهم فى المكابرة والاصرار على الباطل
لان صدور هذا الكلام من موسى عليه السلام لا يكون مستحيلا وهم ايضا يعرفون ان هذا او الافرضنا وقوعه منه
فربما اراد وابد للبالغة فى الامر بالتمسك بها لئلا يتركوا بعد موته والله اعلم قالت النصارى محمد مبعوث
الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة زعما منهم ان الاحتياج الى النبى انما كان للعرب خاصة دون اهل
الكتاب ورد بما مر من احتياج الكل الى من جدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر
لاختلاف دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله والله اعلم الفرقة الخامسة
الروافض مذهب اهل الحق ان الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة لا يجوز على الانبياء واظهار
الكفر على انفسهم لخوف غير مباح عليهم اما الكفر فلا خلاف لاحد من الائمة فى ذلك سوى طائفة
من الخوارج واما الضلال والمعاصى فالجمهور على عدم جوازه عليهم وكذا الخطاء فى الفتوى والحكم
بالاجماع وجوز الفضيلة من الخوارج المعصية وهى كفر عندهم فلزمهم تجويز الكفر وقالت الروافض
يجوز للانبياء اظهار الكفر تقية عند الهلاك لان اظهار الاسلام مع الكفر القاء النفس فى التهلكة وذلك باطل
قطعا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة لان الضعف وكثرة المخالفين قال فضل الله نحن ذكرنا فى كتاب مقاصد
المتعلمين فى شرح عقايد المتكلمين نسبة المعصية الى الانبياء وجعلنا المعاصى اربعا وعشرين فيما وقع كبيرا
ما جوز على الانبياء وما لم يجوز عند علماء الكلام وقال الشيخ ابو منصور الماتريدى فى كتاب عصمة الانبياء
ان النظر يقتضى ان يكون تاكيد وجوب العصمة فى حق الانبياء اكثر من ان يكون فى حق الملائكة لان الخلق
مامورون بمتابعة الانبياء وما امروا بمتابعة الملائكة هذا مذهب بعض العلماء وبهذا ناخذ للمعنى التى ذكرها
الشيخ ابو منصور والله اعلم الفرقة السادسة الحكماء والمعتزلة مذهب اهل الحق ان الانبياء افضل من الملائكة العلوية

ولا نزاع فى انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية وانما النزاع فى الملائكة العلوية السماوية ومذهب اهل
الحق ان الانبياء افضل منهم والدليل قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم امرهم بالسجود وامر الادنى
بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة قال فضل الله امر الملائكة بالسجود جاز
ان يكون لتمييز العاصى عن المطيع فلا يدل على الافضلية ثم قولهم فى الدليل ان امر الادنى بالسجود للافضل
هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة راجع الى اثبات القبح العقلى لانه ترك الحكمة قبيح عقلا
ونحن لا نقول به والدليل انه فى قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والاية سيقت لذلك وكذلك قوله تعالى هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون قال فضل الله لا شك ان اكثرية العلم سبب لاكثرية الشرف
لا الافضلية التى هى اكثرية الثواب فلا تكون الاية مثبتة للمدعى الذى هو الافضلية بل الدليل على افضلية
الانبياء على الملائكة السماوية العلوية هى معارضة الشيطان ووساوسه ومقابلة النفس الامارة بالسوء
والاشتغال بالطاعات واداء الاوامر والنواهى مع مقتضيات الشهوات الطبيعية والدواعى الى المعصية
فيكون طاعة البشر احمز واشد واصعب والثواب بقدر المشقة والله اعلم الفرقة السابعة اهل المعتزلة
ايضا مذهب اهل الحق ان كرامات الاولياء حق جارية لقضية مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها
بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وقضية آصف وهى احضار عرش بلقيس من مسافة
بعيدة فى طرفة عين واصحاب الكهف وحماية الله تعالى اياهم مدة ثلاثمائة وازديادها احياء بلا اكل ولم يكونوا
انبياء اجماعا وقالت المعتزلة وقوع الكرامات من الاولياء ممنوع اذ لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالة
عن النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة فى المعجزة وعدمه فى الكرامات
قال فضل الله فهذا يقتضى ان لا يكون فرق بين المعجزة والكرامة اذا سكت النبى عن دعوى النبوة وترك
التحدى وكثير من الانبياء فى كثير من الاوقات لا يدعون النبوة ولا يتحدون فبقى الالتباس على حاله

الفرق بين النبوة والكرامة ان صاحب الكرامة يعترف بانه على دين ذلك النبي الذي هو على دينه ويصدق
ذلك النبي فالكرامة في الحقيقة معجزة لذلك النبي تظهر على يد بعض امته والله اعلم هذه سبع فرق لهم معتقدات
باطلة متعلقة بالنبوات ذكرنا الحق في تلك المسائل واقمنا الحجج عليها وذكرنا اقاويلهم الباطلة ودلايلهم الفاسدة
واما الاعتقادات المتعلقة بالامامة فالمخالفون فيها عشر فرق الفرقة الاولى المعتزلة والزيدية مذهب
اهل الحق ان نصب الامام على الامة واجب سمعا لا عقلا لانه دفع ضرر مظنون ودفع الضرر المظنون
واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا وبيان انه دفع الضرر انا نعلم علما مقاربا للضرورة ان مقصود
الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد
والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك لا يتم الا بامام من قبل الشارع يرجعون
اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء والاراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي
ذلك الى التشاجر والتواثب وربما يؤدي الى هلاك الجميع ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت
الولاة الى نصب آخر بحيث لو لا تمادى لتعطلت المعاش ويؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين
قالت المعتزلة والزيدية يجب نصب الامام عقلا لانه قطعي الاصل اي اصل دفع المضرة واجب بحكم
العقل قطعا واجيب بمنع حكم العقل الفرقة الثانية الامامية والاسماعيلية مذهب اهل الحق ان نصب الامام
واجب على الامة لان الواجب لا يكون الا على المكلفين ولما كان الامام ينتظم بوجوده امور الدين واذا لم
يكن الامام لم يستقم امور الشرع ويكون موجبا للتخلل والفساد يكون نصب الامام واجبا على الامة وقالت
الامامية والاسماعيلية لا يجب علينا بل يجب على الله لانه لطف يكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن
المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف يحصل بامام ظاهر قاهر وهم
لا يوجبونه لا في هذا الزمان والذي يوجبونه ليس بلطف اذ لا يتصور منه منع الاختفاء والذي هو لطف
لا يوجبونه والا لزم كونه تعالى في زماننا تاركا للواجب وهو محال قالت فضل الله ان الامامية ادعوا

ان وجوب

ان وجوب الامام لطف سواء تصرف وظهر اثار سطوته وباسه كما كان في بعض الايمة او اختفت اثاره وبطل الاوامر
عند الحاجة كما يدعونه من ظهور مهدي المختفي على بعض الشيعة فبمجرد وجوده يحصل اللطف لتاثيره بوجوده في
اصلاح الناس فلا يلزم ان يكون الله تاركا للواجب في زماننا وانما كان يلزم ترك الواجب لو لم يكن وجود
الامام وهذا مثل ما يدعونه من امامة اكثر الايمة الاثني عشر مع عدم الزعامة والرياسة لهم وما يدعونه
باطل لانه بمجرد وجود الامام ليس يحصل كونه حافظا للحوزة ومن خالفه هذا فقد خالف اصل الفرق
وعلى ما يدعونه لا يكون معنى الامامة الزعامة الكبرى بين الامة لان الامام المختفي ليس صاحب زعامة وبطلان
هذا الكلام من الامامية ظاهر لا يحتاج الى تنبيه ودليل والله اعلم الفرقة الثالثة المعتزلة والخوارج مذهب
اهل الحق ان شرط الامام ان يكون قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش ثم الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا
عليه وقالت المعتزلة وبعض الخوارج لا يلزم ان يكون الامام قرشيا واحتجوا على قولهم بقوله صلى الله عليه وسلم
السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا والجواب ان ذلك في امير الامام سرية او غيره ويجب الجمع بهذا دفعا للتعارض
بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا
والله اعلم الفرقة الرابعة الشيعة مذهب اهل الحق انه لا يشترط ان يكون الامام هاشميا لان الشيخين
كان امامتهما حقا ولم يكونا هاشميين قالت الشيعة يشترط ان يكون هاشميا ودليلهم كون علي رضي الله عنه
هاشميا وبعض الايمة الاحد عشر والجواب سياتي ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
لابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم يكونوا هاشميا الفرقة الخامسة الامامية مذهب اهل الحق انه
لا يشترط ان يكون الامام عالما بجميع مسائل الدين لان شرط الامام ان يكون مجتهدا وليس من شرط المجتهد
ان يكون عالما بجميع مسائل الدين بل بما يتعلق باحكام الامامة وقالت الامامية يشترط ان يكون عالما بجميع
مسائل الدين لاحتمال وقوع كل مسئلة في وقته فيعجز عن الحكم فيها والجواب انه بعد الوقوع لم لا يجتهد فيما كان
يعلمه من مسائل الدين الفرقة السادسة غلاة الشيعة مذهب اهل الحق انه لا يشترط ان يظهر المعجزة على

بالامام لانه ليس بنبي يتحدى حتى يحتاج في اثبات دعواه الى المعجزة بل هو متابع للنبي اثبات صدقه بالمعجزة
وقال غلاة الشيعة يجب ان يظهر على يده معجزة ليمتاز بها عن الغير ويشهد على صدقه وكل هذا باطل لانه غير متحدي
للنبوة بل هو تابع للنبي فلا حاجة له الى المعجزة والله اعلم الفرقة السابعة الامامية والاسمعيلية مذهب اهل الحق
انه لا يشترط في الامام ان يكون معصوما للاجماع الامة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم عصمته في ايام كفره وقد اجمع
الصحابة على استخلافه مع علمهم بعدم عصمته واتفقوا ان العصمة انما يكون شرطا في الانبياء لانهم يبدؤون الشرايع
ويجب الاقتداء بهم فلو كانوا غير معصومين لما صح الاقتداء بهم لجواز كونهم في الفعل او القول للمقتدى بهم فيهما
غير معصومين بخلاف الايمة فانهم مقتدون بالانبياء ولا يبدؤون الشرايع ولا يجب الاقتداء بهم بل هم
المبلغون من الانبياء المعصومين وعصمة النبي المقتدى به للامام كافية في صحة الاقتداء والامام ليس بمبدع
للشرع حتى يجب عصمته الفرقة الثامنة اكثر الشيعة مذهب اهل الحق ان الامامة يثبت بالنص ويعين الامام
السابق كامامة عمر رضي الله عنه فانه ثبت بنص من ابي بكر وبالاجماع وبالبيعة مع الاستعلاء من غير افتقار الى اجماع
جميع اهل الحل والعقد بل الواحد والاثنين من اهل الحل والعقد كاف لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم
في الدين اكتفوا بذلك كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا اجماع من في
المدينة فضلا عن اجماع الامة ولم ينكر عليهم احد وعليه انطوت الاعصار الى عندنا وقال اكثر
الشيعة لا طريق الا النص لان الامامة من اعظم امور الدين فيحتاج الى النص من النبي صلى الله عليه وسلم في شان الخليفة
الاول ومن الامام السابق في شان الخلفاء والايمة بعدهم وهذا باطل لان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على احد
ولا طريق للشيعة في اثبات النص وكلما ذكروه في هذا الباب من النبي صلى الله عليه وسلم في شان علي رضي الله عنه من نص فانه
لو كان النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم في شان علي رضي الله عنه لا شك انه كان يسمعه الصحابة سيما الانصار الذين هم
كتبة الاسلام فلما اجتمعوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة يعينون الخليفة ويريدون ان
يجعلوا سعد بن عبادة خليفة فذهب ابو بكر وعمر وابو عبيدة بن الجراح اليهم فالزمهم ان الامامة في قريش

فقبلوا

فقبلوا وبايعوا ابا بكر رضي الله عنه علما ان لا نص في شان علي والا لم يخالفوه ثم لا اقل كانوا يستندون به لدفع خلافة
ابي بكر وهذا من اول الدليل على ان لا نص في خلافة علي وقد ذهب كثير من علماء الشيعة على عدم النص
قال فضل الله نحن اقمنا الدليل على ان وجود النص على امامة علي ممتنع على مذهب الشيعة وقد ذكر
الدليل من كتب الشيعة حتى لا يكون نزاعا وتكذيبا منهم للنقل فنقول ان صاحب كتاب نهج البلاغة ذكر
في فضل الكتب المرتضوية بهذه العبارة ومن كتاب له عليه السلام انه يعني القوم الذين بايعوا ابا بكر وعمر
على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد ان يختار ولا للغائب ان يرد وانما الشورى للمهاجرين والانصار فان اجتمعوا
على رجل وسموه اماما كان ذلك لله رضا فان خرج من امرهم خارج بطعن او بدعة ردوه الى ما خرج منه فان
ابى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى انتهى ومن تامل في هذه الكتابة وهو عاقل منصف علم ان
عليا كرم الله وجهه مع ما ادرج في هذه الالفاظ يدل على حقية خلافة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما واعترف ان الاجماع
في امر الخلافة سند والشيعة يسلمون ان خلافة الخلفاء الثلثة ثبت بالاجماع المهاجرين والانصار كما هو مندرج
في نص هذه الكتابة ولما اعتبر علي كرم الله وجهه اجماعهم وجعله سندا فتكون خلافتهم بهذا الترتيب
حقا ولما كانت خلافتهم حقا بالاجماع لا بد ان يكون نص خلافة علي من رسول الله صلى الله عليه وسلم معدوما
والا لزم ان يكون اجماع المسلمين واقعا على خلاف نص جلي من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مع وقوع
النص محال وهذا دليل في غاية الاحكام والوضوح الفرقة التاسعة الزيدية مذهب اهل الحق ان الامامة
تثبت بالشورى بين المسلمين كما كان في خلافة عثمان رضي الله عنه فان عمر رضي الله عنه جعل امر الخلافة شورى
بين المسلمين فاجمعوا على عثمان وقالت الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين وتنعقد الامامة
لمن خرج من فاطمي عالم بالسيف فلذلك جوزوا تعدد الايمة وهذا باطل لان ثبوت الامامة بالشورى في اولاد
الحسن والحسين مما لا اصل له في الشرع ولا دليل عليه من الحديث ولا من عمل الصحابة واهل الصدر الاول
وتجويز الخروج الفاطمي بالسيف مع وجود الامام تجويز للفتنة وتعدد الايمة هو موجب لوقوع الفتنة و...

وتشرح هذه الاقوال لا يعبأ بها ولا يلتفت اليها لانها من مخترعات اهل الفتنة ليجعلوا الهم مستندا في الفساد
والخروج والله اعلم الفرقة العاشرة الشيعة مذهب اهل الحق ان الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه لعدم النص في شان غيره ولعدم الاجماع على غيره اتفاقا وطريق انعقاده منحصر في النص
والاجماع وثبت خلافة ابي بكر بالاجماع فهو الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عمر بنص ابي بكر رضي الله عنهما
ثم عثمان رضي الله عنه بالبيعة بعد الشورى ثم علي رضي الله عنه بالبيعة وقالت الشيعة الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
علي لوجوب العصمة اذ لو جاز عليه الخطاء تسلسل واجيب بمنع وجوب العصمة وقد تقدم ثم بعده
اولاده ونحن لما ابطلنا وجود النص في خلافة علي كرم الله وجهه فقد بطل ما يرتبون عليه من وجوب
كون الامامة في اولاده وتخصيص اثني عشر منهم والقول بخفاء الثاني عشر كلها مخترعات لا اصل لها في
الشرع ثم اعلم ان الافضلية بهذا الترتيب فافضل الخلايق من امة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر
الصديق رضي الله عنه ثم عمر الفاروق رضي الله عنه ثم عثمان ذي النورين رضي الله عنه ثم علي المرتضى رضي الله عنه والمراد بالافضل اكثر
ثوابا عند الله تعالى بواسطة كسب الاعمال الصالحة وليس المراد من الافضل الاكرم او الاشجع او الاشرف او الاعلم
قال صاحب المواقف مسئلة الافضلية لا يمكن الجزم فيها بالراي وليست مسئلة متعلقة بالعمل التي يكون
الظن فيها كافيا والدلائل والنصوص من الطرفين متعارضة ولا تفيد القطع لكن نحن وجدنا السلف
يقولون الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وحسن ظننا في شانهم يقتضي انهم لو لم يعلموا
هذا بالدليل القوي لم يحكموا عليه وروى في الصحيح البخاري ان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال كنا نحن في زمن
رسول الله صلى الله عليه وسلم نفضل ابا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم نسكت ولا نخوض في التفضيل هذا رواية البخاري وخالف
في هذه العقيدة الشيعة ولا دليل لهم يعتمد عليه في تفضيل علي رضي الله عنه على ابي بكر رضي الله عنه هذه عشرة فرق لهم
اعتقادات باطلة في مسئلة الامامة قد ذكرنا ما اختلف فيه واقمنا الدليل على مذهب اهل الحق وابطلنا
اقوال المخالفين المبتدعين بالدلائل الظاهرة والحجج الباهرة ولنذكر ثم مسئلة الاماتة والبعث ونشر الاجساد واحوال المعاد

اما

اما الاعتقادات المتعلقة بالمعاد فالمخالفون فيها سبع فرق الفرقة الاولى الحكماء مذهب اهل الحق ان اعادة المعدوم
جايزة اذ الوجود واحد لا يختلف ابتداء واعادة وكذلك الايجاد فاذا يتلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا ولو
جوزنا كون الشيء ممكنا في زمان ممتنعا في زمان اخر فبطل بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا
ومغاير الوجود الاول بحسب الاضافة لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب وفيه محال فثبت ان بديهة العقل
وفيه اغناء الحوادث عن المحدث وقال الحكماء امتنع اعادة المعدوم والا اعيد في وقته فانه المعاد انما يكون
معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكلما وقع في وقته الاول
فيبتدا من حيث انه معاد هذا خلف والجواب ان اللازم اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها لو فرض
ان زمان الوجود في هذه الساعة هو الوجود فيها بحسب الامر الخارجي قال فضل الله نحن حققنا حقيقة مسئلة
اعادة المعدوم في هذا الكتاب في تهافت الفلاسفة وابدينا ان النزاع في هذه المسئلة لفظي وذلك لان الحكماء
يريدون باعادة المعدوم ان يعاد المعدوم بجميع مشخصاته وزمانه الذي كان فيه المعدوم قبل العدم و
ولا شك عند مشايخنا ان هذا محال ولا كلام لنا معهم في استحالتها لان اعادة ذلك الوقت الشخصي في الوقت
الثاني يلزم اجتماع الوقتين الماضي والحال ومشايخنا المتكلمون يريدون من اعادة المعدوم اعادة الماهية
الشخصية التي بها الشخص هو الشخص في حد ذاته فان الشخص عند العقل ممتاز بالمشخصات التي يعرفها العقل وهو في
حد ذاته ممتاز بالماهية الشخصية التي هو بها شخص في ذاته بان تصير تلك الماهية الشخصية موجودة بعد ان كانت
معدومة بعد الوجود الاول والمشخصات التي يعرفها العقل مثل الزمان وغيره لا مدخل لها في امتياز الشخص وتشخصه في
حد ذاته فتلك الماهية بعد الوجود تصير معدومة ثم تصير معدومة ثم تصير موجودة هذا هو اعادة المعدوم
ولا شك ان هذا جائز عند جميع العقلاء ولان هذه الاعادة غير موقوفة على اعادة الوقت الاول بل لا مدخل للوقت
في هذه الاعادة فالذي يستبعده الحكماء يستبعده المتكلمون ايضا والذي يجوزه المتكلمون يجوزه الحكماء ايضا فالنزاع لفظي على ان
اعادة المعدوم لا مدخل لها في المعاد الجسماني لانا نقول بان اعادة الاموات بجمع الاجزاء المتفرقة لا بايجادها والله اعلم

الفرقة الثانية الدهرية مذهب اهل الحق وجميع اهل الملل ان حشر الاجساد حق واجمعوا على جوازه ووقوعه لانه يجمع الاجزاء
على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته فان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع
بلا ريب ويعلم الله سبحانه وتعالى تلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان علما يقينا من عموم علمه بجميع المعلومات وقدرته
على جمعها وتاليفها لعموم قدرته وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب صحة الوقوع وجوازه قطعا واما
الوقوع فلان الصادق اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين
فمن اراد تاويلها فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق فقد بسطنا مبحث حشر الاجساد
في هذا الكتاب عند تهافت الفلاسفة وقالت الدهرية حشر الاجساد غير واقع اذ لو حشر فاما لا لغرض فهو عبث واما
لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد وذلك الغرض اما الايلام وهو منتف اجماعا او ببداهة العقل بحكم
بقبحه وعدم ملايمته للحكمة واما اللذة وهو دفع الم بالاستقراء ولو ترك لم يكن له الم فلا يصلح غرضا والجواب
انا نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه ولا نسلم ان اللذة رفع الالم غايته ان
رفع الالم لذة واما انها ليست الا هو فلا نسلم سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية لم قلتم ان اللذات الاخروية
كذلك ولا مجال للاستقراء فيها قال فضل الله الحق في جواب الدهرية ان يقال حشر الاجساد لمصلحة اظهار
العدل في اعمال العباد فان حفظ نوع الانسان لا يتيسر الا بوضع القوانين الشرعية لحفظ النفوس والبضوع
والاموال ومدار الوضع على الترغيب في الجنة ان كان العمل صالحا والترهيب عن النار ان كان العمل
عصيانا فاذا وعد الله واوعد الناس فان ترك الوفاء بالوعد يكون الوعد حيلة حاشاه عن ذلك
فوجب الوفاء بالوعد والوعيد والاعمال وذلك لا يتيسر الا بحشر الاجساد فحشر الاجساد لهذه المصلحة والله اعلم
الفرقة الثالثة المعتزلة مذهب اهل الحق ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم لقصة آدم واسكانه الجنة واخراجه
عنها على ما نطق به الكتاب الكريم فاذا كانت الجنة مخلوقة فهذه الدار وكذا النار اذ لا قائل بالفصل
وايضا قال الله تعالى في حقهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي ومن تتبع الاحاديث

وجد

وجد اشياء كثيرة مما يدل على وجودهما الان انه ظاهرة قالت المعتزلة الجنة والنار موجودتان اليوم بلا فائدة العقل
اذ يلزم الخرق والتناسخ اذ لو وجدتا اما في عالم الافلاك او العناصر او عالم اخر والاقسام باطلة اما الاول
فلانها لا يقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات واما الثاني فلانه قول بالتناسخ
ولا يقولون به وقد ابطل دليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان
كرويا ايضا فيتفرض بينهما خلاء وانه ممتنع والجواب انا لا نسلم امتناع الخرق والالتيام على الافلاك وقد تكلمنا
فيها على ما عنه ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما كان كذلك لو قلنا باحداث الانفس في ابدان اخر
ولا نسلم ايضا ان وجود عالم اخر محال الفرقة الرابعة معتزلة البصرة مذهب اهل الحق ان اعطاء الثواب ليس بواجب
على الله لعدم وجوب شيء عليه بناء على انه خالق كل شيء ورب كل موجود لا يسئل عما يفعل والخلق كلهم عبيده
وله ان يتصرف فيهم كيف يشاء واوجبت معتزلة البصرة الثواب اذ التكاليف لنفعنا لانها اما لا لغرض
وهو عبث واما لغرض عائد الى الله تعالى او الى العبد اما في الدنيا فانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة وذلك اما
تعذيبه وهو قبيح او نفعه وهو المطلوب والجواب منع وجوب الغرض الفرقة الخامسة المعتزلة والخوارج مذهب
اهل الحق ان الله تعالى لا يجب عليه عقاب صاحب الكبيرة وصاحب الكبيرة من المسلمين ليس بمخلد في النار والدليل
عليه عدم وجوب شيء على الله تعالى واوجبت المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لانه اذا علم صاحب الكبيرة
انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على ذنبه واغراء المغير عليه فانه قبيح مناف لغرض الدعوة والجواب
منع تقريره للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل على العقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر
والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك وقالت المعتزلة يخلد صاحب الكبيرة
في النار لقوله تعالى خالدين وساير الايات الدالة على الخلود واجيب بجوابات مخصوصة بكل آية والجواب
الشامل ان المراد بالخلود هو المكث الطويل بالقرينة وقوله تعالى وما هم عنها بمخرجين والجواب المعارض الدال
على الوعد بالثواب فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولئن سلمنا فيجب تخصيصه بالايات الدالة على اختصاص العذاب

بالكفار لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الفرقة السادسة المعتزلة مذهب اهل الحق ان الشفاعة
ثابتة لاهل الكبائر من امة محمد صلى الله عليه وسلم وبعض العباد يشفع بعضا ومعنى الشفاعة سؤال التجاوز
من جرائم العباد وبين الشفاعة باذن الله والدليل عليه ان النصوص متكاثرة في اثبات الشفاعة مثل قوله تعالى
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقوله تعالى ولا يملك الشفاعة الا من [illegible] او رضي وقوله
والاحاديث الصحيحة متواردة في امر الشفاعة منها الحديث الطويل المذكور في الصحيحين ان الناس
يوم القيمة يطلبون آدم ويجتمعون عنده ويقولون اشفع لنا ربنا فيقول انا اذنبت ذنبا فاذهبوا
الى نوح فاذا ذهبوا الى نوح ارسلهم الى ابراهيم وكل من الانبياء يعتذرون بعذر فيقولون نفسي نفسي
حتى يجتمعوا عند نبينا صلى الله عليه وسلم فيشفع ويقبل الله شفاعته فيهم وكثير من الاحاديث والاخبار
دال على ثبوت امر الشفاعة وخالفت المعتزلة فانهم يقولون ان الشفاعة لزيادة الثواب لا لدفع العذاب
لان الله يقول واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة وهذا عام في نفي الشفاعة
من نبينا صلى الله عليه وسلم وغيره والجواب ان هذه الآية ليست بعام بل الآية نزلت في شان جماعة من اليهود ولا
يلزم من عدم نفع الشفاعة لطائفة من اليهود الشفاعة مطلقا على ان النصوص
الصريحة دالة على ثبوتها لاهل الكبائر من امة محمد صلى الله عليه وسلم الفرقة السابعة للمعتزلة مذهب
اهل الحق ان عذاب القبر واحياء الاموات في القبور وسؤال المنكر والنكير وسائر السمعيات من الصراط
والميزان والحساب وقراءة الكتب للاعمال وعرضها وشهادة الاعضاء بالاعمال كلها حق والدليل على
هذا

